Recensionsexemplar!

for the american journal of theology

Irrgänge und Wahrheitsmomente der Theologie Ritschl's.

Ein Vortrag,

gehalten

im oldenburgischen evangelisch-lutherischen Verein

von

A. Koch,

Pastor zu Bardewisch.

Oldenburg i. Gr.

Verlag von Eschen & Fasting. — Druck von Ad. Littmann.

1897.

I.

Nach Maßgabe der Schrift- und Kirchenlehre denke ich Ritschl's theologisches System, wie es in seinem Werke: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" vorliegt, zu beurteilen.*) Er selbst fordert dazu auf, indem er den Anspruch erhebt ein lutherischer Theologe zu sein und seine Dogmatik auf die heilige Schrift, zunächst die des neuen Testaments, dessen Voraussetzungen aber im alten Testament liegen, gründen will. Er lehnt es ab die Glaubenswahrheiten aus dem christlichen Bewußtsein, den Erfahrungen, sei es des einzelnen Christen oder der Gemeinde der Gläubigen, der Kirche herzuleiten, hält vielmehr an der Gründung der systematischen Theologie auf die heilige Schrift und zwar auf sie allein fest, weshalb einer seiner Schüler: Pastor Thikötter in dem Aufsatz: „Darstellung und Beurteilung der Theologie Ritschl's" — erschienen in den deutsch-evangelischen Blättern, Jahrgang 1883 — von ihm sagt, er könne den Ausspruch der schmalkaldischen Artikel: verbum dei condit articulos fidei, praeterea nemo, ne angelus quidem in vollem Maße sich aneignen. Die Schriften des neuen Testaments, deren Echtheit er größtenteils, auch die des vierten Evangeliums anerkennt, sind ihm die ursprünglichen Quellen, aus denen man das Christentum kennen lernen kann. Der unverkennbare Abstand der heidenchristlichen Literatur des nachapostolischen Zeitalters vom N. T. sei darin begründet, daß die Schriftsteller unfähig gewesen sind der richtigen a. t. Vor-

*) Sämtliche Stellen aus Ritschl's Werk sind nach der III. (neuesten) Auflage wiedergegeben.

aussetzungen der Gedanken Christi und der Apostel sich zu bemächtigen. Die Erkenntniß der letzteren sowie der n. t. Schriftsteller überhaupt sei durch ein authentisches Verständnis der Religion des alten Testaments vermittelt, welches dem gleichzeitigen Judentum, dem pharisäischen, dem sadduzäischen und essenischen abgehe.

Ist demnach die Schrift neuen und alten Testaments Quelle und Norm der Erkenntnis des Christentums, so muß man sich darüber wundern, daß Rischl aus ihr nicht einen reicheren Inhalt erhebt, um ihn zum Bestandteil seines Systems zu machen. Die heilige Schrift bietet zunächst und vor Allem Geschichte, nämlich Heilsgeschichte, in welcher Gott die Menschheit zu dem Heile zurückführt, welches sie im Anfang besaß, durch den Sündenfall verlor, aber durch Jesum Christum wiedererlangen soll. Sie enthält ein System eng unter einander verketteter, rettender Thaten Gottes, die alle auf das nämliche Ziel hinauslaufen. Den Zusammenhang dieser Gottesthaten habe ich in meiner Schrift: „Übersicht über die Heilsgeschichte, Oldenburg 1879" darzulegen versucht. Drei Zeiträume sind zu unterscheiden. Der erste umfaßt das alte Testament. Innerhalb dieser Zeit giebt Gott nach Adam's Fall ein Heil wieder, aber nur einem Volke, dem israelitischen, noch nicht der ganzen Menschheit, und dieses Heil ist ein vorwiegend äußerliches, nur erst vorbildliches. Der zweite Zeitraum umfaßt die Geschichte Jesu Christi, des Heilands, welcher der Menschheit das rechte, wahrhaftige, ewige Heil bereitet. Der dritte Zeitraum beginnt mit der Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingsttage und schließt erst mit der Erschaffung einer neuen Erde unter einem neuen Himmel. In dieser Periode wird das durch Jesus Christus bereitete Heil der Menschheit zugeeignet, zunächst das inwendige, das Seelenheil, vermittelst des in der am Pfingsttage gestifteten Gemeinde oder Kirche Jesu Christi waltenden heiligen Geistes, endlich aber auch — was noch in der Zukunft liegt — das äußere Heil, welches in der Verklärung oder Auferweckung des Leibes besteht und in der Verklärung der Welt zur geeigneten Wohnstätte für die Gemeinde Jesu. Aus dieser ganzen Reihe wunderbarer, übernatürlicher Thaten Gottes, die uns die h. Schrift bezeugt, hebt Ritschl

im Grunde nur eine hervor, die allerdings den Mittelpunkt der gesamten Heilsgeschichte bildet: die Gottesoffenbarung in Christo. Wie er hier das Wunder anerkennt, zeigt sich unter Anderm darin, daß er an der Thatsächlichkeit der Auferstehung des Herrn festhält. Die äußere, geschichtliche Gottesoffenbarung in Christo ist ihm, wie Prof. Nippold in seiner Schrift: „Theologische Einzelschule, T. I., S. 265" mit Recht bemerkt, das einzige supranaturale Datum, welches er statuirt. Auf dem von Christus einmal gelegten übernatürlichen Grunde der Gemeinde vollziehe sich dann alles sehr natürlich, empirisch, psychologisch erklärbar. Was die Zeit des alten Bundes betrifft, erkennt Ritschl allerdings das Wirken des göttlichen Geistes in den Propheten an, welche die Religion Israel's auf ihren Höhepunkt geführt, den Gottesglauben Israel's gereinigt und verklärt haben. Aber nicht außerordentliche Thaten Gottes kennt er, die sofort nach dem Sündenfall beginnend die Erlösung, die durch Jesum Christum geschehen ist, vorbereiten und anbahnen. Was aber die Zukunft betrifft, so ist, wie auch Thikötter bemerkt, die Eschatalogie Ritschl's sehr kurz. Fest steht ihm allerdings die dereinstige Vollendung des von Christus gestifteten Reiches Gottes. Aber Aussagen über das Wie? dieser Vollendung erhebt er nicht aus dem doch so reichhaltigen prophetischen Teil der heiligen Schrift. Und doch ist es, sollte ich meinen, sehr nötig, sich über die Gegenwart vom christlichen Standpunkt aus zu orientieren, demnach die Weissagungen der Bibel von der letzten Zeit nicht außer Acht zu lassen. Sollte auch die Frage, was mit der Parusie eintritt, ob sofort das Ende, oder noch ein Millennium vor dem Ende — unentschieden bleiben, so sind doch die Vorzeichen der Parusie, vor Allem der große Abfall vom Evangelium und die Erscheinung des persönlichen Antichrists mit hinreichender Deutlichkeit vorausverkündigt, und wir thun wohl auf dies prophetische Wort zu achten — unter Anderm deshalb, um vor überschwänglichen und dann durch den Erfolg getäuschten Erwartungen bewahrt zu bleiben, wie sie sich an die Bestrebungen der evangelisch-socialen Partei knüpfen könnten.

II.

Ich sagte soeben, daß Ritschl keine der Offenbarung in Christo vorangehenden übernatürlichen Thaten Gottes kennt. Das bestätigt sich bereits im Hinblick auf den Urstand des Menschen. Nach der h. Schrift hat Gott den Menschen zu seinem Bilde geschaffen. Nach Vollendung der Weltschöpfung sah er an alles, was er gemacht hatte, und siehe! es war ein jedes in seiner Art sehr gut, was mit Absicht betont wird im Gegensatz zu dem Verderben, welches in Folge des alsbald darauf berichteten Sündenfalls eingetreten ist. Also wird auch der Mensch nach der Erschaffung in seiner Art sehr gut gewesen sein. Gott hat den Menschen — vgl. Prediger Salomons 7,29 — gerecht יָשָׁר erschaffen. Erst durch den Ungehorsam, die παρακοή Adams ist, wie Paulus Römer 5,12 und 19 in Uebereinstimmung mit der Urgeschichte sagt, die Sünde in die Welt gekommen. Also muß der Mensch vorher sündlos gewesen sein. Diesen Urstand leugnet Ritschl. Nach ihm ist der Mensch nur mit einer geistigen und sittlichen Anlage begabt ins Dasein getreten, indifferent zunächst gegen Gut und Bös. Demnach ist die Sünde nicht als Fall aus einem ursprünglich guten Stande zu begreifen, sie stammt vielmehr aus dem verkehrten Gebrauch, den der Einzelne von dem ihm anerschaffenen Wahlvermögen macht. Auch so verhält es sich nicht, daß, nachdem der Erstgeschaffene das Böse erwählt hat, die in Folge dessen verderbte menschliche Natur sich auf alle seine Nachkommen vererbt hätte. Rischl leugnet vielmehr die Lehre von der Erbsünde. Nach ihm kommt noch heutigen Tages jeder mit der Freiheit auf die Welt sich für das Gute oder Böse zu entscheiden. Daß es ein Reich der Sünde giebt, findet weder in der göttlichen Weltordnung noch in der Freiheitsanlage der Menschen einen nötigenden Grund, weshalb die Möglichkeit einer sündlosen Entwicklung des Einzelnen von vornherein nicht

ausgeschlossen ist. Daß es — bemerkt Ritschl III, 358 — eine sündlose Lebensentwicklung geben kann, ist weder a priori noch gemäß den Bedingungen der Erfahrung in Abrede zu stellen. (Welch ein Widerspruch gegen Römer 3,23! Es könnte also Menschen geben, die der Erlösung durch Jesum Christum nicht bedürftig wären!) Aber thatsächlich hat sich durch das verkehrte Handeln der Einzelnen ein Reich der Sünde, die das Gegenteil der Ehrfurcht und des Vertrauens gegen Gott sowie des Reiches Gottes ist, allmählich herausgebildet, welches alle Menschen durch die unmeßbare Wechselwirkung des sündigen Handelns miteinander zusammenfaßt. Weil demnach Ritschl die Sünde nicht als eine seit Adam's Fall ausnahmslos auf der Menschheit lastende Macht anerkennt, kann er auch den Tod nicht als allgemeine Sündenstrafe begreifen; ihm ist derselbe in der Naturordnung begründet im Gegensatz zu der Lehre des Apostels Paulus, daß der Tod erst durch die Sünde Adam's in die Welt gekommen und zu allen hindurchgedrungen ist, vgl. Römer 5,12 und 6,23: der Tod ist der Sünde Sold. Nach ihm besteht zwischen Sünde und Tod wie zwischen Sünde und Uebel überhaupt kein objectiver Zusammenhang, daß letzteres die Strafe der ersteren sei. Er macht dagegen geltend, daß für die Gläubigen der Tod gerade umgekehrt die Erlösung von allem Uebel sei. Von den Uebeln, welche sich als Hindernisse der menschlichen Freiheit wahrnehmbar machen, behaupteten nur diejenigen die Bedeutung der göttlichen Strafen, welche jeder durch sein ungelöstes Schuldbewußtsein sich als solche zurechnet, indem dasselbe als Ausdruck des Mangels an religiöser Gemeinschaft mit Gott selbst schon die ursprüngliche Erscheinung der Strafe als der Verminderung der Gotteskindschaft sei (III, 363). Allein um bei der Bedeutung des Todesübels stehen zu bleiben, nach 1. Corinther 15 hat erst durch Christi Tod und Auferstehung, also durch objective Thatsachen für die an ihn Gläubigen der Tod seine Macht verloren. Er hat ihm den Stachel, welcher ist die Sünde, ausgezogen, indem er dieselbe in seinem Leiden und Sterben gesühnt hat. Vor Christus dagegen, abgesehen von ihm bleibt's ausnahmslos dabei, daß der Tod der Sünde Sold sei, weshalb er sogar den Frommen in Israel, einem

David, einem Hiskias Furcht und Schrecken einjagte. Nicht erst das subjective Bewußtsein des Einzelnen macht ihn zu einer Strafe der Sünde.

Wenn nun aber auch Ritschl nach dieser Seite hin seinen Gegensatz gegen Paulus nicht verbergen kann, so behauptet er doch, daß wenigstens die Lehre der von Adam her vererbten Sünde nicht biblisch, speziell nicht in den paulinischen Briefen begründet sei. Das Bekenntnis Ps. 51,7: siehe, in Missethat ward ich geboren und in Sünde empfing mich meine Mutter! enthalte, meint er, keine allgemeine Lehrwahrheit, während wir doch diesen Ausspruch als die Beichte der ganzen Israelsgemeinde anzusehen haben, der laut der Ueberschrift: „Dem Sangmeister" dieser Psalm als bei den öffentlichen Gottesdiensten am Orte des Heiligtums zu singendes Lied von David übergeben worden ist. Unbeachtet geblieben ist ein ähnliches Wort Hiob's, Kap. 14,4: wer wird geben einen Reinen von Unreinen? Nicht einen. Und der Herr selbst sagt: Das aus dem Fleische Geborene oder Gezeugte ist Fleisch. Nur das aus dem Geiste Geborene oder Gezeugte ist Geist (Joh. 3,6), weshalb ein jeder, der das Reich Gottes sehen will, von neuem, nämlich aus dem Wasser und Geist geboren werden muß. Was nun aber speziell Paulus betrifft, so erkennt Ritschl an, daß nach dessen Lehre die uns wahrnehmbare Verhängung des Todes vor dem eigenen Sündigen eines jeden die Bedeutung habe, daß die Nachkommen Adam's für das Urteil Gottes als Sünder hingestellt sind und daß diese Zusammenfassung der Nachkommen mit dem Stammvater durch Gottes Urteil nicht als ein nichtiger Schein beurteilt werden dürfe, vgl. Röm. 5,18, wonach es durch Eines Sünde zu einer auf alle Menschen sich erstreckende Verurteilung gekommen ist, und V. 19, wonach durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen als Sünder hingestellt worden sind, wozu Hofmann im Schriftbeweise (Th. I, S. 489, erste Auflage) bemerkt: „hiernach wird man bemessen können, ob die Schrift wirklich nichts davon weiß, daß Adam's Uebertretung den Nachgebornen zur Schuld gerechnet werde." Fragen wir nun aber weiter, weshalb das geschehe, so bemerkt Ritschl, daß dies nicht durch die Hypothese der natürlichen

Forterbung der Sünde erklärt werden müsse. Denn Paulus sage Römer 5 von einer Vererbung des sündlichen Hanges durch die natürliche Erzeugung kein Wort. „Dieser Hang“, meint er (III, 330), „welchen Paulus in sich als vorhanden entdeckt hat, indem das Verbot ihn zur ersten bewußten Thatsünde gereizt hat (Römer 7,7—11) wird von ihm selbst nicht als angeerbt bezeichnet und kann mit Fug und Recht als etwas Erworbenes verstanden werden.“ Wie? Vor der ersten bewußten Thatsünde soll Paulus bereits einen sündigen Hang sich „erworben“ haben? Ich sollte meinen, was er damals besaß, könne nur etwas Anererbtes gewesen sein und nicht bereits Selbsterworbenes. So gewiß der Mensch seinen Leib nicht selbst produziert, sondern ihn von den Eltern her empfängt, so gewiß auch nicht den Fleischesleib, die von Paulus so oft genannte σάρξ. (Beides ist dem Apostel identisch. Ihm ist der Leib eben ein Fleischesleib. Darum spricht er Römer 8,13 von dem Töten der πράξεις τοῦ σώματος, wo wir erwarten sollten τῆς σαρκός, wie denn auch Luther übersetzt hat.) Von der σάρξ aber sagt Paulus, daß in ihr die ἐπιθυμίαι und παθήματα wohnen (Galater 5,24), die wie ein strenges Gesetz, das in den Gliedern wirksam ist (Römer 7,5), den Willen, die ganze Person gefangen nehmen, sodaß selbst der Bekehrte, dessen Wille sich wieder Gott zugewandt hat, der sagen kann: ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen, nichtsdestoweniger klagen muß (Römer 7,22—24): ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, widerstreitend dem Gesetz meines Gemütes und mich gefangennehmend unter dem Gesetz der Sünde, welches ist in meinen Gliedern. Von letzterem Gesetz weiß Ritschl nichts. Er spricht charakteristischer Weise von dem Gesetz der Sünde im Willen (III,331) — während Paulus redet von dem Gesetz der Sünde in den Gliedern, im Fleische — entspringend der notwendigen Rückwirkung jedes Willensaktes auf die Richtung der Willenskraft überhaupt. Aus der ungehemmten Wiederholung selbstsüchtiger Willensbestimmungen erzeuge sich der widergöttliche, selbstsüchtige Hang. Ritschl operiert demgemäß immer nur mit dem Willen. Ganz

anders Paulus, demzufolge die Macht der Sünde, nämlich der Lüste und Leidenschaften des Fleisches den Willen, die ganze Person knechten. Diese σάρξ aber, den Leib der Sünde (Römer 6,6) kann ein jeder nur ererbt, nicht selbst produziert haben.

Mit Unrecht behauptet Ritschl, daß die Annahme von Stufenunterschieden des Bösen in den einzelnen Personen, die doch ganz unentbehrlich ist, mit der Lehre von der Erbsünde unvereinbar sei, die für alle Nachkommen Adam's den gleich hohen Grad des sündigen Hanges, nämlich den höchstmöglichen statuiere. Gemeinsam ist allen die σάρξ. Aber der Wille kann sich in sehr verschiedener Weise ihr gegenüber verhalten. Gegen die Knechtschaft unter der σάρξ, in der ein jeder sich von Natur befindet, reagieren nämlich göttliche Mächte, die allgemeine Offenbarung in Natur und Gewissen, die besondere auf dem Gebiete der a. und n. testamentlichen Heilsgeschichte. Da fragt es sich nun, wie der Einzelne dem gegenüber sich stellt, ob in richtiger oder unrichtiger Weise. Beides ist möglich. Es ist daher kein Widerspruch in der Darstellung des Römerbriefs, daß Paulus einerseits alle Menschen schon in Adam schuldig und sterblich werden läßt und doch zugleich andrerseits in demselben Briefe die Entfremdung der heidnischen Menschheit von Gott wiederum auf deren Verschuldung zurückführt. Das ist keineswegs eine „verschiedenartige Lösung des geschichtlichen Problems.“ Obgleich der Mensch in der anererbten Fleischesnatur sich befindet, welcher er ohne göttliche Gnadenwirkungen rettungslos verfallen würde, kann er sich doch, wenn solche Wirkungen in schwächerem oder stärkerem Maße erfolgen, von ihnen, dem Grade ihrer Stärke entsprechend, bestimmen lassen wider das Fleisch. So hätten die Heiden aus der Naturoffenbarung, vgl. Römer 1,19 ff, Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit erkennen können (von dieser natürlichen Gotteserkenntnis will Ritschl freilich nicht viel wissen!), weshalb sie keine Entschuldigung haben, wenn sie trotzdem Gott nicht als solchen gepriesen und gedankt haben, sondern in Bilder- und Götzendienst versunken sind. Weil somit auf Grund der allgemeinen anererbten Sündhaftigkeit immer noch

ein sehr verschiedenes persönliches Verhalten möglich ist, steht jedem Einzelnen ein besonderes Gericht bevor. Alle Menschen sind schon in und mit Adam's Uebertretung, der physisch und geistig das ganze Geschlecht in sich beschließt, dem Tode verfallen, der Genesis 2,17 gedroht worden, d. h. demjenigen, dessen Bedeutung und Umfang das alte Testament uns kennen lehrt. Er besteht darin, daß Gott seinen Lebensgeist dem Staubgebilde entzieht, infolgedessen der Leib wieder zur Erde wird, davon er genommen ist (Prediger Salomonis 12,7). Die Seele aber geht über in den Scheol oder Hades wo sie, aller Lebenskraft beraubt, ein schlaf- und traumähnliches, nur halb bewußtes Dasein führt, das seiner Natur nach, wenn nicht durch neue Wunderthaten Gottes aufgehoben, endlos sich fortsetzt. Daher sagt die Augustana mit Recht, daß die Erbsünde wirklich eine Schuld begründe, damnans et afferens aeternam mortem iis, qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum. Aber schon im a. T. ist geweissagt, daß Gott die Menschen aus diesem gleichermaßen auf allen lastenden Todeszustande wieder erwecken wird, um einen jeden nach seinem speziellen Verhalten zu richten, insonderheit, wie wir aus unserer neutestamentlichen Erkenntnis hinzufügen, nach seinem Verhalten dem Heiland gegenüber. Gott wird alle Werke, sagt bereits der Prediger Salomonis 12,14, in ein Gericht bringen über alles Verborgene, es sei gut oder böse. Da werden dann etliche auferstehen zu ewigem Leben. Für sie wird der Tod aus Gnaden durch den Erlöser aufgehoben. Andere dagegen stehen auf zu ewiger Schmach und Schande (Daniel 12,2). Für sie steigert sich der Tod zum δεύτερος θάνατος, wohl zu unterscheiden von dem ersten, welcher Strafe der Uebertretung Adam's war.

Schließlich sei noch auf ein Bedenken aufmerksam gemacht, welches Ritschl gegen die kirchliche Lehre vom Urstande und der Erbsünde im Allgemeinen erhebt. Indem er alle Glaubenswahrheiten in ihrem Verhältnis zu der Person Christi betrachtet und von diesem Mittelpunkt aus verstehen will, behauptet er, daß diejenige Theologie, welche den sittlichen Zustand, der erst mit dem Christentum für

den Menschen möglich ist, schon in den Anfang der Menschheitsgeschichte verlegt und für den naturgemäßen Bestand des menschlichen Wesens erklärt, den Uebelstand nach sich ziehe, daß die Person Christi als eine „unregelmäßige Erscheinung in der Menschengeschichte aufgefaßt werden müsse.“ Auf jener Grundlage werde nämlich Christus nur als der Träger der göttlichen Gegenwirkung gegen die Sünde verstanden. Sei aber diese zufällig und unregelmäßig in der Menschheitsgeschichte, da sie ja sich hätte vermeiden lassen, so könne auch die Erscheinung Christi nur ebenso beurteilt werden. Auf diese Weise diene denn die Anlage der orthodoxen Dogmatik dazu, die geschichtliche Erscheinung Christi unverständlich zu machen. Charakteristische Worte sind das, welche den Gegensatz gegen die biblisch-kirchliche Weltanschauung dokumentieren! Nach Schrift- und Kirchenlehre stehen einander gegenüber freie, unberechenbare Thaten des Menschen und Gottes. Infolge einer durch nichts zu erklärenden Selbstentscheidung, eines Ungehorsams gegen das ihm gegebene Verbot ist der Mensch aus dem ursprünglichen guten Stande, in welchen ihn Gott bei der Erschaffung gesetzt hatte, gefallen. Diesem Ereignisse aber antwortet die freie Liebesthat Gottes, der den Erlöser sendet aus der Sünde, vgl. Johannes 3,16. Ritschl dagegen will, wie die Wissenschaft so gern thut, überall nur Entwicklung sehen ohne Riß und Bruch. Es soll alles gesetzmäßig, regelmäßig verlaufen. Er befindet sich hier auf der Fährte Schleiermacher's, der die Sendung Christi zum Zweck der Erlösung zugleich als die Vollendung der Menschenschöpfung will angesehen wissen. Zuerst steht die Menschheit auf der niederen Stufe, wo sie in der Sinnlichkeit befangen bleibt. Dann folgt in geradlinigem Fortschritt die höhere Stufe: die Erscheinung Christi, der jeden Moment des Weltbewußtseins durch das Gottesbewußtsein beherrscht. Freilich polemisiert hier Ritschl gegen Schleiermacher, aber doch nur insofern, als der von dem Letzteren gewählte Ausdruck: Vollendung der Menschenschöpfung durch Gott kein glücklicher sei, weil er den Eindruck mache, als ob mit der Geburt Christi schon alles gethan sei. Darum aber, sagt Ritschl, kann es sich nicht handeln, da Jesus,

sofern er geboren ist, von keinem Menschen unterschieden werden kann. Seinen eigentlichen Wert habe er erst durch sein Leben, nämlich durch die Art und Weise, wie er die ihm eignende geistige Anlage durch sein alle Menschen überbietendes Selbstbewußtsein beherrscht und durch seinen Willen auf seine persönliche Bestimmung hinausgeführt habe. Was mit dem von Schleiermacher gewählten Ausdruck gemeint sei, werde daher zweckmäßiger so ausgedrückt, daß der volle Umfang der gemeinschaftlichen Bestimmung der Menschen, in der ihr Unterschied von aller Natur und ihre Herrschaft über die Welt erreicht wird, zuerst in dem Selbstbewußtsein Christi gewonnen und durch ihn offenbar und wirksam geworden sei. —

III.

Indem ich nun zu der Lehre von der Erlösung übergehe, sei zunächst die Frage aufgeworfen, wie Gott die Sünde ansieht, aus welcher er die Menschen erlösen will. Sie wird, antwortet Ritschl, von ihm, der kraft seiner Liebe die Menschen in seinem durch Christus gestifteten Reiche vereinigen will, nicht als endgültige Absicht des Widerstrebens gegen den klar erkannten Willen Gottes sondern als Unwissenheit beurteilt, welche noch Vergebung möglich macht. Es könnte scheinen, als ob damit die Schwere der Verschuldung in unzulässiger Weise gemildert würde. Indessen bemerkt Ritschl, es solle durch diese Bestimmung nur ausgedrückt werden, die Sünde der vorchristlichen Menschheit habe noch nicht den Grad der Verhärtung erreicht, daß der Wille seinen Selbstzweck absichtlich in das Böse setze, was eine Umkehr des Willens, eine Sinnesänderung ausschließen würde, wobei an den im Gesetz Moses gemachten Unterschied zwischen der Sünde der Verirrung, die durch Opfer gesühnt werden kann, und der mit erhobener

Hand, d. h. frank und frei und frech begangenen (4 Mos. 15, 27 und 30), für die es kein Opfer mehr giebt, erinnert wird. Auch die h. Schrift bezeichnet den vorchristlichen Zeitraum als die χρόνοι τῆς ἀγνοίας (Act. 17. 30), die Gott übersehen habe, der nunmehr gebietet, daß alle an allen Orten Buße thun sollen. Erst die Auflehnung des Menschen gegen die Gottesoffenbarung in Christo steigert die Sünde zu ihrem Vollmaße, das mit Ausrottung bestraft wird. Andererseits könnte aber der Satz, Gott beurteile die Sünde der vorchristlichen Zeit als Unwissenheit, doch leicht mißverstanden werden, wenn nicht zugleich energisch betont wird, daß diese Unwissenheit eine sehr verschuldete sei. Daß die Heiden in ihren διαλογισμοί der Eitelkeit verfallen sind und ihr unverständiges Herz sich verfinstert habe, infolgedessen sie dann in Bilder- und Götzendienst verfallen sind und weiter durch Gottes Gericht in schändliche Lüste, leitet Paulus aus der Thatsache ab, daß sie, der Offenbarung Gottes in der Natur und im Gewissen keine Folge gebend, obwohl sie Gott erkannt, ihn nicht als Gott geehrt und gepriesen haben. Eben deshalb trifft sie der Zorn Gottes, die Äußerung seiner Heiligkeit. Ritschl freilich will die ὀργὴ θεοῦ auf diejenigen beschränken, welche dem alt- und neutestamentlichen Heilswirken Gottes, besonders dem letzteren widerstreben, an denen sich der göttliche Zorn nach der Anschauung des N. T. im jüngsten Gericht realisieren werde. Demnach ständen die Menschen, die mit diesem Heilswerk noch gar nicht in Berührung gekommen sind, nicht unter Gottes Zorn. Aber wenn auch Ritschl richtig gesehen hat, daß in der Stelle Römer 1, 18 die ὀργὴ θεοῦ eschatologisch zu verstehen sei als am jüngsten Tage, nicht durch allerlei zeitliche Übel und Strafen sich verwirklichend, so besteht doch die Verschuldung der Heiden, um derentwillen sie der Zorn Gottes trifft, hier dem Zusammenhange nach nicht in ihrem Mißverhalten gegen die christliche Wahrheit sondern gegen die Offenbarung in Natur und Gewissen. Und sollte auch Ritschl's Erklärung der Stelle Epheser 2, 3 richtig sein, daß die Judenchristen vormals Zorneskinder wie auch die übrigen gemäß ihrer natürlichen Selbstthätigkeit (nicht schon wegen der Erbsünde) waren, während

sie gemäß der Bundschließung Gottes, also θέσει Kinder der Gnade Gottes waren, immerhin liegt doch in dem Ausspruch der Gedanke, daß die Menschen auch abgesehen von ihrem Verhalten gegen die Heilsoffenbarung wegen ihres Dichtens und Trachtens, das böse ist von Jugend auf, schon dem Zorn Gottes unterliegen, wenn ihnen auch Unkenntnis des göttlichen Willens irgenwie zur Entschuldigung gereicht. Sogar die Frommen in Israel erfahren nach manchen Aussprüchen in den Psalmen Erweisungen des Zornes Gottes, wie Ritschl zugesteht, wenn er sagt: man sollte erwarten, daß solche Israeliten, welche sich ihrer Bundestreue und in dieser Stellung ihrer Gerechtigkeit bewußt sind, keine Beziehung zwischen dem göttlichen Zorne und sich anerkennen werden. Dieses findet nun aber doch statt (II, 131). Wenn mithin auf der ganzen Menschheit jedenfalls wegen ihrer natürlichen Selbstthätigkeit, wenn nicht schon wegen ihrer sündhaften Natur der Zorn Gottes lastet, so wird die Erlösung von demselben sowie von der Sünde, die ihn hervorruft, nicht so einfach durch bloße Kundthuung der sündenvergebenden Liebe Gottes vor sich gehen können, als wäre die Verschuldung der Menschen, weil in Unwissenheit begangen, leicht verzeihlich. Es wird vielmehr ein Werk erforderlich sein, das sie von den Wirkungen dieses Zornes loskauft, denen sie ohne solch Werk verfallen blieben.

Wie haben wir nun die Person des Erlösers aufzufassen? Nach Ritschl ist er der vollendete Offenbarer Gottes und das offenbare Urbild der geistigen Beherrschung der Welt. Dies die zwiefache Bedeutung Christi! Er steht in vollendeter Gemeinschaft mit Gott. Der Weltzweck Gottes, ein Reich zu stiften, in welchem die Menschen durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe mit einander verbunden werden, ist die Aufgabe, in deren Verwirklichung sein ganzes Leben aufgeht ohne Lücken, ohne Risse und Brüche. Durch ihn offenbart sich die auf die Herstellung eines solchen Reiches gerichtete Gnade und Treue Gottes, wie der Evangelist Johannes sagt (Kap. 1, 14): Wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit, — eine Wiederholung dessen, was Jehova 2 Moses 34, 6

von sich sagt. Diese von Johannes dargebotene Formel giebt den Eindruck des persönlichen Handelns Christi aufs treffendste wieder. Denn dies ist die Modifikation der Liebe, welche weit über alle mögliche Erwiderung hinausgreift und sich auch gegen alle Arten von Abweisung unverändert behauptet. Er ist mehr als die vorübergangene Veranlassung der christlichen Religion, mehr als der Gesetzgeber für das Handeln seiner Jünger, welcher gleichgültig würde, sobald man sich sein Gesetz eingeprägt hätte.

Ein neues, bisher nicht gekanntes Verhältnis zu Gott hat er erlebt, nämlich das der Gotteskindschaft, welches ihn zum Stifter des Reiches Gottes macht, dessen Glieder nur durch den Glauben an ihn, in Verbindung mit ihm in das nämliche Verhältnis eintreten können. Die Welt beherrscht er andrerseits wirkend wie leidend, indem er alles, was ihm entgegentritt, in Mittel verwandelt seinen mit dem Willen Gottes identischen Zweck zu erreichen, auch im schwersten Leiden Geduld und Gottvertrauen bewahrend bis in den Tod. Diese beiden Bedeutungen Christi werden in dem Prädikat seiner Gottheit zusammengefaßt. Das Wesen Gottes, da es Geist und Wille und insbesondere Liebe ist, kann in einem Menschenleben wirksam werden, da der Mensch überhaupt auf Geist, Wille, Liebe angelegt ist. Und das ist im Leben Christi vollständig geschehen. Indem die Liebe Christi ihre Herrschaft in allen Dienstleistungen und unter allen Hemmungen in der Richtung auf die Verwirklichung des Reiches Gottes bewährt, des Zieles, in welchem der Selbstzweck Gottes insofern erfüllt wird, als Gott die Liebe ist, so ist die „Gnade und Treue" in dem gesammten Wirken Christi die spezifische und vollendete Offenbarung Gottes. Hingegen, fährt Ritschl fort, soll die Stellung Gottes zu der Welt, sofern er sie erschafft und leitet, direkt nicht in einem Menschenleben, welches ein Teil der Welt ist, zur Erscheinung gebracht werden. Wenn also unter den Merkmalen der Gnade und Treue die Vorstellung von der Gottheit Christi gebildet wird, so ist es nicht im Sinne des Johannes, daß man nach den Eigenschaften der Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit Christi sucht, welche daneben oder davor in Betracht kommen sollen. —

Also nur die ethischen Eigenschaften Gottes offenbaren sich im Menschenleben Christi. Es ist nicht im Sinne des Johannes, wenn man nach den drei eben genannten Eigenschaften als Christo vor seinem menschlichen Leben eigen sucht. Und doch sagt der Evangelist in dem nämlichen Kapitel, wo er die von ihm geschaute Herrlichkeit des eingebornen Sohnes als voller Gnade und Wahrheit bezeichnet, von diesem fleischgewordenen Worte auf einen Stand der Dinge zurückblickend vor dessen Fleischwerdung: im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alles ward durch dasselbe, und ohne dasselbe ward nicht ein einziges, was geworden ist (Kap. 1,1—3). Und mit Johannes stimmen überein Paulus, Petrus und der Hebräerbrief. Paulus sagt unter anderem: alles im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und Unsichtbare ist durch ihn, den Sohn und zu ihm geschaffen (Koloss. 1, 16). Und Petrus sagt (1. Petri 1,20) von Christo, daß er zuvor erkannt worden von Gott das Lamm zu sein, das mit seinem teuren Blute uns erlösen sollte, vor Grundlegung der Welt, daß er aber geoffenbaret worden (also er war bereits vorher da, nur in die Sichtbarkeit getreten noch nicht) am Ende der Zeiten. Und der Hebräerbrief beginnt mit einem gewaltigen Zeugnis von der ewigen Gottheit Christi (vgl. das ganze erste Kapitel). Diese Aussagen gründen sich aber allesamt auf die Selbstzeugnisse Christi in dem von Ritschl als echt anerkannten vierten Evangelium, wo es heißt: ehe denn Abraham ward, bin ich (Joh. 8,58) und wo von der Herrlichkeit die Rede ist, die er bei dem Vater hatte, ehe die Welt war (17,5) und davon, daß der Vater ihn geliebet hat vor Grundlegung der Welt (17,24, vergl. auch Kap. 6,62). Diese von Johannes, Paulus, Petrus, dem Hebräerbrief und von Christus selbst bezeugte Präexistenz Christi leugnet Ritschl oder bezeichnet sie wenigstens als für den Glauben bedeutungslos. Aber vergeblich sind seine Versuche, die betreffenden neutestamentlichen Stellen umzudeuten. Hier vor allem bestätigt sich, was in der Abhandlung: les origines historiques de la théologie de Ritschl (Paris 1893) bemerkt wird: „ohne Zweifel hat die Exegese Ritschl's

zuweilen einige seiner Behauptungen compromittirt. Der gewaltige Dialektiker hat nicht immer den Mut gehabt anzuerkennen, daß die Bibel mit einigen seiner Lieblingsthesen nicht im Einklang steht, oder diese letzteren aufzugeben, weil sie mit der Lehre der heiligen Schriftsteller nicht übereinstimmten." Nur den Satz des N. T's. vermag Ritschl mit seiner Anschauung zu vereinigen, daß alles auf Christus hin (εἰς αὐτόν) geschaffen worden, insofern der Weltzweck Gottes von Ewigkeit her das durch Christus innerhalb der Welt zu stiftende Reich Gottes gewesen ist. Aber Paulus sagt nicht allein, daß alles zu ihm (εἰς αὐτόν), sondern auch, daß alles durch ihn geschaffen worden: τὰ πάντα δι'αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται (Kolosser 1,16, vgl. 1. Korinth. 8,6). Ganz richtig bemerkt Ritschl, daß in der letztgenannten Stelle unter dem Herrn, dem κύριος, durch welchen alle Dinge sind, der erhöhte Christus zu verstehen sei. Wenn er aber dann die Thatsache, daß hier als Mittelgrund der Schöpfung eine Größe bezeichnet werde, welche als solche in einer bestimmten Zeit eingetreten ist, ein „Rätsel" nennt, welches nicht dadurch weggeschafft werden dürfe, daß man Christus aus der Postexistenz in die Präexistenz schiebt, da durch diese Vertauschung der deutliche und bestimmte Sinn von κύριος undeutlich gemacht werde, (III, 379), so ist zu erwidern, daß hier kein Rätsel vorliegt. Wohl wird derjenige, durch den alle Dinge sind, mit einem Namen (κύριος) beezichnet, den er nunmehr seit seiner Erhöhung führt. Aber die mit diesem Namen benannte Person ist die nämliche, die schon vor ihrer Menschwerdung von Ewigkeit her bei dem Vater war und durch die in diesem ihrem vorweltlichen Sein die Welt geschaffen worden ist. Der Vorweltliche, der Innerweltliche, der Ueberweltliche: — es ist immer das eine und nämliche Ich nur in verschiedenen Formen der Existenz. Die Christen nennen denjenigen ihren κύριος, durch welchen bereits im Anfang alle Dinge geschaffen wurden. Wer Christo die Präexistenz abspricht, der spricht ihm eben damit, da Vorweltlichkeit, Ewigkeit ein Attribut Gottes ist, die wahrhaftige Gottheit ab. In diesem Falle wäre es ein Mißbrauch der Sprache von seiner Gottheit zu reden. Während der Pantheismus Gott und Welt

mit einander vermengt, ist vom Standpunkt des Theismus aus, den auch Ritschl mit Entschiedenheit vertritt, Kreatur und Gott, Geschöpf und Schöpfer scharf zu unterscheiden. Demgemäß sind nur zwei Möglichkeiten vorhanden. Entweder ist Christus als der Vorweltliche, Ewige Gott. Oder er ist nicht vorweltlich, ewig und daher ein geschöpfliches, endliches Wesen, wenn er auch mit Gott in Sohnesgemeinschaft steht. Tertium non datur.

Freilich bemerkt nun Ritschl, daß die Frage, ob wir eine Präexistenz Christi anzunehmen haben, für das religiöse Leben ohne Bedeutung sei. Er unterscheidet wissenschaftliches, uninteressiertes Erkennen und religiöses oder interessiertes. Ersteres sucht die Dinge zu begreifen, wie sie an sich sind, ohne Beziehung auf uns. Letzteres dagegen sieht alles in seiner Bedeutung für uns und zwar für unser religiöses Leben an. Nur mit letzterem Erkennen hat es die Dogmatik zu thun, ersteres überläßt sie der Philosophie. Da hat nun für unsern Glauben der präexistente Christus keinen Wert. Alle Erörterungen darüber sind nach Ritschl müssige Spekulationen und die Bestimmungen, welche die Theologie der ersten christlichen Jahrhunderte darüber in dem nicäeischen, athanasianischen und chalcedonischen Bekenntnis aufgestellt habe, seien vermittelst unberechtigter Herübernahme griechischer (platonischer) Philosophie zu stande gekommen. Den Glauben interessiere nur dasjenige, was Christus innerhalb seines Menschenlebens für uns gewesen sei. Als Zeugnis dafür macht Ritschl unter anderm den Ausspruch Melanchtons in den loci theologici geltend: hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non quod isti (scholastici) docent, eius naturas, modos incarnationis contueri. Christum, qui nobis remedii et ut scripturae verbo utar, salutaris vice donatus est, oportet alio quodam modo cognoscamus, quam exhibent scholastici. Und den Ausspruch der Apologie der Augsburgischen Konfession führt er an: quid est notitia Christi, nisi nosse beneficia Christi, promissiones, quas per evangelium sparsit in mundum? Et haec beneficia nosse, proprie et vere est credere in Christum. Allein wenn das neue Testament von der Präexistenz Christi redet, will es

dadurch keineswegs nur die Wißbegierde befriedigen, sondern thut so aus religiösen Motiven. Nachdem das erste Kapitel des Hebräerbriefs die vorweltliche, ewige Gottheit Jesu Christi auf das gewaltigste bezeugt hat, unter anderem gesagt hat, das Wort des 102ten Psalms: Du, Herr! hast im Anfang die Erde gegründet! — gelte von dem Sohne, fährt das zweite Kapitel alsobald fort: Darum sollen wir desto mehr acht geben auf das Gehörte, damit wir nicht auf einen falschen Weg geraten. Denn wenn das durch die Engel geredete Wort (des a. t. Gesetzes) sich als verlässig erzeigt hat und jede Uebertretung und Ungehorsam empfangen hat gerechte Vergeltung, wie werden wir entfliehen, wenn wir ein solches Heil vernachlässigen, welches zuerst geredet worden durch den Herrn. Also weil der Träger der n. t. Wortoffenbarung eine so unendlich große Person, nämlich ewiger Gott ist, darum sollen wir auf seine Stimme hören. Hätte man Jesum nur als einen in vollendeter Gemeinschaft mit Gott stehenden Menschen anzusehen, so wäre eine so hohe Verpflichtung seinem Worte zu gehorchen nicht vorhanden. Und wenn es in dem nämlichen Briefe (Kap. 9,13 und 14) heißt: So das Blut von Böcken und Stieren und die Sprengasche der Kuh die Gemeingewordenen heiligt zu der Reinigkeit des Fleisches, wieviel mehr wird das Blut Christi, welcher durch ewigen Geist sich selbst dargebracht hat ohne Makel Gott, reinigen unser Gewissen von toten Werken zu dienen einem lebendigen und wahrhaftigen Gott! — so wird der Wert dieses Opfers dadurch an's Licht gestellt, daß im Gegensatz zu alttestamentlichen Tieropfern hier Christus, dessen Gottheit Kap. 1 bezeugt hat, es ist, der sich διὰ πνεύματος αἰωνίου Gott geweiht hat. Und wenn Paulus im Briefe an die Kolosser betont, es sei alles durch Christus und zu ihm geschaffen, er sei vor allem und alles bestehe in ihm, so will er dadurch seinen Lesern zu Gemüte führen, daß sie in Christo, eben weil er eine so hohe Person ist, alles besitzen, was sie zu ihrem Heile bedürfen, mithin den Irrlehrern nicht Raum geben dürfen, die ihnen vorreden, der Glaube an Christum genüge nicht zur Seligkeit, sondern daneben müsse man noch die Beschneidung annehmen

und allerlei jüdische Ceremonialgebote beobachten. Und wenn Christus selbst im Johannesevangelium die Liebesthat Gottes dadurch veranschaulicht, daß er sagt, Gott habe seinen eingebornen Sohn gegeben, den der Vater nach dem eigenen Zeugnis Christi in diesem Evangelium geliebt hat vor Grundlegung der Welt, so ist das Opfer, welches Gott gebracht hat aus Liebe zur Welt, ein viel größeres, als wenn man sich vorstellt, er habe es zugelassen, daß ein in Willensübereinstimmung mit ihm befindlicher, heiliger Mensch dem Tode anheimfiel. Mithin ist die Präexistenz Christi keineswegs für den Glauben wertlos. Wohl ist es richtig, daß die Aussagen darüber nicht in scholastischer Weise, abgesehen von der Beziehung auf das Heil der Menschen, in der Dogmatik auftreten sollen. Aber daraus folgt noch nicht, daß sie kurzweg als unfruchtbare Metaphysik zu beseitigen seien. — Wer sein Vertrauen auf Christus setzt auf Grund dessen, was dieser während seines Erdenlebens, wo die göttlichen Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart nicht zur Erscheinung kamen, geleistet hat, der bekennt sich bereits, sagt Ritschl, zu der Gottheit Christi, da man in dieser Weise nur an Gott glauben kann. Aber daß man so auf den Menschen Jesus sein Vertrauen setzt, kommt doch nur daher, daß er keine endliche. geschaffene, sondern eine ewige, übergeschöpfliche Persönlichkeit ist. Wer diese seine Ueberweltlichkeit leugnet, ihn somit zu einem Geschöpf erniedrigt, der verfällt in Abgötterei, wenn er an den Menschen Jesus glaubt wie an Gott. Allerdings hat er uns nicht durch seine göttliche Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, deren er sich entäußerte während des Erdenlebens (Philipper 2,7), vielmehr durch seine Heiligkeit, nämlich den heiligen Gehorsam bis zum Tode am Kreuz erlöst. Aber diese Heiligkeit ist nicht die einer Kreatur, weder eines Engels noch Adam's vor dem Fall, sondern die ewig-göttliche selbst, nunmehr als menschlich-geschichtliche erscheinend. Von ihm gilt nicht etwa nur wie von dem Urmenschen der Satz: potuit non peccare, sondern auch der andere: non potuit peccare, wodurch sich die göttliche Heiligkeit von jeder geschöpflichen unterscheidet. Darin besteht die göttliche Güte der Person des Menschen Jesus,

daß er, wie man heutzutage von Uebermenschen redet, die über den Unterschied von Gut und Bös hinaus sind, so über die Möglichkeit der Wahl zwischen Gut und Bös hinaus ist und eben damit von den Sündern abgesondert dasteht, höher denn der Himmel ist (Hebräer 7,26). Diese Heiligkeit Gottes eignet auch dem eingebornen Sohne Gottes, eignet ihm auch während seines irdisch-menschlichen Daseins. Ihrer hat er sich nicht, konnte sich ihrer nicht entäußern, wenn er nicht wollte sich selbst aufgeben, nicht aufhören wollte, er selbst zu sein, während er der göttlichen δόξα allerdings entsagt hat. Denn die Heiligkeit ist das innerste Wesen Gottes, wie ihn die Seraphim dreimal heilig nennen (Jesajas 6,3). Daß der Sohn Gottes sie in die menschliche Natur, deren er teilhaftig ward, mit hinübernahm, war der gewisse Sieg über die Sünde und den Argen. Sieht man nun aber in Christus nur eine endliche Persönlichkeit, leugnet man seine Vorweltlichkeit und Ewigkeit, so kann ihm nur eine geschöpfliche Heiligkeit eignen, die zu unserer Erlösung und Versöhnung nicht ausreicht. Darum ist die Präexistenz Christi nicht etwa nur ein wissenschaftliches Problem sondern ein Glaubenssatz.

Wie ist es nun aber zu begreifen, daß eine so heilige Persönlichkeit wie Jesus gelebt hat in der Welt? Ritschl lehnt jeden Versuch dies zu erklären ab. „Wie die Person Christi geworden", bemerkt er (III 426), und dasjenige geworden ist, als welches sie sich für die ethische und religiöse Schätzung darbietet, ist kein Gegenstand theologischer Forschung, weil das Problem über jede Art der Forschung hinausliegt. Was die kirchliche Ueberlieferung in dieser Hinsicht darbietet, ist in sich undeutlich und deshalb nicht geeignet, etwas zu erklären." „Man hat sich — sagt er in seiner Schrift „Theologie und Metaphysik" S. 31 — aller Versuche zu enthalten, dahinter zu kommen, wie es im Einzelnen zustande gebracht, wie es empirisch so geworden ist." Bei diesen Worten wird man einigermaßen an Marcion erinnert, dessen Evangelium in völlig unvermittelter Weise damit anfing, wie der Sohn Gottes im 15ten Jahre der Regierung des Tiberius in die Stadt Kapernaum hinabstieg und plötzlich als Lehrer

auftrat. Demjenigen freilich, der wie Ritschl die Erbsünde leugnet und die Möglichkeit einer sündlosen Entwicklung des Menschen statuirt, wird der Gedanke nicht unüberwindliche Schwierigkeiten bereiten, daß mitten in der sündigen Menschheit ein Heiliger aufgestanden ist. Aber diejenigen, die mit Hiob ausrufen: wer wird geben einen Reinen von Unreinen? — nicht einen!, und die an das Wort denken, was der Herr selbst gesagt hat: das aus dem Fleisch Geborene oder Gezeugte ist Fleisch, nur das aus dem Geiste Geborene oder Gezeugte ist Geist, werden sich geradezu genötigt fühlen zu fragen: woher diese einzige Ausnahme von der allgemein gültigen Regel? Und dieser Frage kommt eine Antwort aus heiliger Schrift entgegen. Ritschl sagt (Theologie und Metaphysik S. 32), er lasse manches dahingestellt, worauf andere Wert legen. Das scheint eine lobenswerte Bescheidenheit zu sein. Aber gleichwie es verkehrt ist mehr wissen zu wollen in religiösen Fragen, als was die heilige Schrift sagt, ist es andrerseits ebenso verkehrt, weniger wissen zu wollen, als was die Schrift bezeugt. In diesem Falle nun giebt sie uns einen Aufschluß, und was sie sagt wiederholt der zweite Artikel des Apostolikums: „empfangen vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria." Diese Worte sind keineswegs „undeutlich", erklären vielmehr vollständig das hier vorliegende Problem. Weil heiliger Geist über Maria gekommen und die Kraft des Höchsten sie überschattet hat, darum wird das Geborene oder Gezeugte heilig genannt werden und Gottes Sohn (Lukas 1,35). Erklärt man den in Rede stehenden Satz des zweiten Artikels für wertlos, läßt man die Möglichkeit offen, daß Jesus wie alle übrigen Menschen Fleisch von Fleisch geboren sei, so ist die Folge davon diese, daß er auf das Niveau eines frommen, mit dem Willen Gottes in Uebereinstimmung lebenden Menschen herabsinkt.

IV.

Wir kommen zu dem Werke und den Aemtern des Erlösers. Christus ist der König des von Gott beabsichtigten Reiches Gottes, d. h. der sittlichen Vereinigung des menschlichen Geschlechts, in welcher die Vielheit der Geister in dem gegenseitigen, gemeinschaftlichen Handeln aus Liebe, welches keine Schranke mehr an der Familie, dem Stande, der Volksgenossenschaft findet, eine übernatürliche Einheit erreicht. Den Gedanken des Reiches Gottes, welches zugleich das höchste Gut und die höchste Aufgabe für den Menschen ist, stellt Ritschl in den Mittelpunkt der Theologie. Christus stiftet es durch seine prophetische und priesterliche Thätigkeit, sodaß sein Königtum, welches in der Gründung und Erhaltung seiner Religionsgemeinde sich realisiert, in diesen beiden Aemtern zur Erscheinung kommt. Das Priestertum bewegt sich in der Richtung von den Menschen auf Gott, das Prophetentum in der Richtung von Gott auf die Menschen. Alles Thun Christi ist prophetisch und priesterlich zugleich, sodaß die Stoffe des Lebens Christi, welche in diesen beiden Formen vorgestellt werden, identisch sind. Als Prophet offenbart er Gott, seine Gnade und Treue; als Priester steht er, indem er also thut, mit Gott in der innigsten Gemeinschaft. Er ist zunächst Priester für sich selbst, will aber durch sein gesamtes Wirken auch andere in dasselbe religiöse Verhältnis der Gottesnähe und Kindschaft setzen, welches er erlebt. Keiner besonderen priesterlichen Leistung Christi bedarf es nach Ritschl, um die Schuld und Sünde hinweg zu schaffen, welche den Menschen von Gott scheidet, und ihn somit für das Reich Gottes erst fähig zu machen. Zwar erkennt er an, daß im n. T. die Sündenvergebung gerade an den Tod Christi angeknüpft wird, ein Gedanke, der

durch die Einsetzungsworte des Abendmahls — „mein Leib, mein Blut, für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden" — von Christus selbst hervorgerufen sei. Allein dieser Tod ist nach Ritschtl doch nur die Vollendung der Berufsaufgabe Christi, der in der Bereitwilligkeit zwecks ihrer Durchführung zu sterben die höchste Probe seiner persönlichen Gemeinschaft mit Gott als seinem Vater ablegt. Durch seinen Gehorsam bis zum Tode behauptet sich Christus in der Liebe Gottes (III,516). Es erinnert dies an eine verwandte Auffassung des Todes Jesu in dem theologischen System Hofmann's. Auch er faßt den Tod Christi als höchste Bewährung seines Gehorsams gegen Gott, als die Spitze der obedientia activa auf, während er die obedientia passiva, die im Gehorsam gegen den Vater stellvertretend übernommene Erduldung des Todes als Strafe der Sünde streicht. Nichtsdestoweniger besteht noch ein bedeutender Unterschied zwischen der Versöhnungslehre Ritschl's und Hofmann's. Nach letzterem bedarf die Menschheitssünde, um vergeben zu werden, einer Sühne, einer Genugthuung. Sie besteht darin, daß was des Menschen Ungehorsam übel gemacht hat, durch den in allen Prüfungen und Proben bis zum Tode hin sich bewährenden Gehorsam des zweiten Adam, welcher der ewig bei dem Vater Seiende und nunmehr zu diesem Zweck Mensch gewordene, der Mensch Jesus ist, gutgemacht wird. Auf Grund dieser vollkommenen Leistung, dieser Gerechtigkeit Christi wird der Mensch gerechtfertigt, gerecht gesprochen. Nach Ritschl dagegen bedarf es einer Sühnung der Sünde überall nicht. Vielmehr nachdem die mit geistiger und sittlicher Anlage begabte Menschheit diese nicht dem Willen Gottes entsprechend ausgebildet hat, offenbart Gott das richtige religiöse Verhältnis, in welchem der Mensch zu ihm stehen soll, in Jesu Christo, der von allen zuerst die Gotteskindschaft und Gemeinschaft erlebt und bis an's Ende festhält. Sichert nun Christus durch solchen vollkommenen Gehorsam seine Nähe und priesterliche Stellung zu Gott, so ist darin auch die Absicht eingeschlossen, daß die vorhandene wie zukünftige Gemeinde ebendahin gelange. Sie wird von Gott, der ihre Sünde liebend verzeiht, in das Kindschaftsverhältnis Christi zugelassen.

Gegen beide Auffassungen des Todes Christi, Hofmann's sowohl wie Ritschl's, ist zu erinnern, daß sie sich mit der Lehre des n. T. nur durch fortwährendes Supplieren eines: „schließlich auch" abfinden können: die Sündenvergebung ist wie an das ganze Leben und Wirken Christi, so schließlich auch an das Ende dieses Lebens geknüpft. Aber wenn das N. T. lehrt, daß wir Vergebung der Sünden erlangen durch den Tod Christi, durch sein Kreuz, durch sein Blut, durch den Leib seines Fleisches, am Kreuz für uns hingegeben, durch das Opfer seines Leibes, so heißt das: nicht auch, sondern gerade durch den Tod Christi erlangen wir sie und durch nichts anderes. Der Tod Christi ist selbständige Ursache der Sündenvergebung.

Die Einwendungen gegen die kirchliche Versöhnungslehre faßt Ritschl in folgende Worte zusammen (III,445): „unbiblisch ist die Annahme eines Gegensatzes zwischen Gottes Gnade oder Liebe und seiner Gerechtigkeit, welcher in der Beziehung auf das sündige Menschengeschlecht zu einem Widerspruch führen würde, der durch die Einwirkung Christi gelöst werden soll. Jene Gerechtigkeit der notwendigen Vergeltung, welche in dem Satze: fiat iustitia, pereat mundus auszudrücken wäre, ist an sich überhaupt kein religiöser Gedanke, und ist nicht der Sinn der Gerechtigkeit, welche in den Urkunden des alten und neuen Testaments von Gott bezeugt wird. Gottes Gerechtigkeit ist sein in sich normales und zum Heile der Glieder seiner Religionsgemeinde folgerechtes Verfahren und ist mit der Gnade sachlich identisch. Zwischen beiden braucht also kein Widerspruch ausgeglichen zu werden. Unbiblisch ist die Annahme, daß irgend eins der alttestamentlichen Opfer, nach deren Analogie der Tod Christi beurteilt wird, auf die Umstimmung Gottes vom Zorn zur Gnade angelegt sei. Vielmehr stützen sie sich unbedingt auf die Geltung der Gnade Gottes gegen die Bundesgemeinde und bezeichnen nur positive Bedingungen, welche die Glieder derselben zu erfüllen haben, um die Nähe des gnädigen Gottes zu genießen. Unbiblisch ist die Annahme, daß die Opferhandlung einen Strafakt in sich schließe, dem nicht der Schuldige, sondern das seine Stelle vertretende Opfer unterläge." Dem

gegenüber sei folgendes bemerkt. Vielfach betont es Ritschl, daß das religiöse Verhältnis des Menschen Gott gegenüber kein juristisches, kein Rechtsverhältnis sei, wie er denn auch in den eben angeführten Worten sagt, daß der Gedanke: fiat iustitia, pereat mundus kein religiöser sei. Dieser Ansicht liegt die Wahrheit zu Grunde, daß das ursprüngliche und richtige Verhältnis des Menschen zu Gott allerdings kein juristisches war. Falsch ist es mit Coccejus von dem Erstgeschaffenen zu sagen, er habe in einem foedus operum mit Gott gestanden, sodaß ihm die Aufgabe gestellt gewesen sei, durch Erfüllung der Gebote Gottes sich das ewige Leben erst zu verdienen. Vielmehr in einem Kindschaftsverhältnis stand Adam zu Gott. Er war, wie es am Schlusse der Genealogie Jesu im Evangelium Lucä (Kap. 3,38) heißt, Gottes Sohn und brauchte als solcher nur zu bleiben in dem Stande, in welchem er erschaffen war, um als Erbe Gottes alle Güter zu genießen, ohne sie sich erst durch Werke verdienen zu müssen. Aber daraus folgt durchaus nicht, daß Gott den gefallenen Menschen nicht dem Gericht überliefert, sondern als liebender Vater verzeiht und immer wieder verzeiht, als hätte das Strafgesetz nur auf politischem, aber nicht auf religiösem Gebiete Geltung. Denn der Mensch ist eben gefallen, nicht geblieben im Stande der Gotteskindschaft, hat aufgehört Gottes Kind zu sein. Als solcher steht er denn allerdings in einem Rechtsverhältnis zu Gott, nämlich das göttliche Recht überantwortet ihn dem Tode, welcher der Sünde Sold ist. Wollte er nun das ewige Leben, das er verwirkt hat, sich wiedererwerben, so müßte er, was freilich unmöglich ist, das ganze Sittengesetz erfüllen, um dann als Belohnung seines Gehorsams die Seligkeit zu empfangen. Da heißt's: thue das, so wirst du leben!, während andererseits demjenigen, der es nicht thut, die Verdammnis droht. Daß in der That der Mensch seit Adam's Fall aus der Kindschaft in diesem juristischen Verhältnis zu Gott steht, bezeugt Paulus in dem der Darlegung der Rechtfertigungslehre vorangehenden Abschnitt des Römerbriefs (1,18—3,20), in welchem nachgewiesen wird, daß Heiden und Juden als Uebertreter straffällig sind.

Da heißt's nämlich Kap. 2,9: Trübsal und Angst über jede Seele der Menschen, die Böses thun, der Juden vornämlich und der Griechen. Herrlichkeit aber und Ehre und Frieden jedem, der Gutes thut, dem Juden vornehmlich und dem Griechen. Daß hier der Grundsatz der doppelten Vergeltung menschlichen Handelns ausgesprochen werde, giebt Ritschl zu, meint aber die Anerkennung dieses Grundsatzes sei nur dialektisch gemeint. Weil Juden sowohl wie Heiden denselben als feststehend annahmen, hätte Paulus, um seine Rechtfertigungslehre aus Gnaden durch den Glauben an Christum vorzubereiten, ihnen sagen wollen: seid ihr der Meinung (er selber teile diese Meinung nicht!), daß wer die göttlichen Forderungen erfüllt, zum Lohne dafür das ewige Leben empfängt, wer sie aber nicht erfüllt, unter Strafe steht, weil Gott als der gerechte Vergelter das Gute belohnt, das Böse bestraft, so habt ihr nur die letztere Vergeltung zu erwarten, weil ihr Uebertreter seid. Gegenüber dieser auf dem Rechtsstandpunkt stehenden jüdisch-heidnischen Anschauung hätte Paulus dann von Kap. 3,21 an die christliche entwickelt, derzufolge Gott ohne sich an Rechtsregeln zu binden aus freier Gnade rechtfertigt den, der da ist des Glaubens an Jesum. Aber ich meine, wir haben hier wieder ein Beispiel davon, wie Ritschl sich mit den ihm widersprechenden neutestamentlichen Aussagen abfindet. Ohne Zweifel ist der Ausspruch Kap. 3,9 und 10 nicht etwa nur dialektisch sondern sehr ernstlich gemeint. Wenn nun Gott nichtsdestoweniger Uebertreter noch rechtfertigt, so geschieht das nicht ohne weiteres, als ob die vergeltende göttliche Gerechtigkeit nur eine jüdisch-heidnische Vorstellung, in Wahrheit aber Gott eitel vergebende Liebe wäre, die er durch Christus kundthut, vielmehr hat diese Thatsache laut Kap. 3,24 und 25 darin ihren Grund, daß eine ἀπολύτρωσις geschehen durch Jesum Christum, welchen Gott hat vorgestellt zu einem ἱλαστήριον in seinem Blut. Um zu der Erkenntnis zu führen, daß eine derartige Erlösung notwendig sei und daß niemand durch Erfüllung der göttlichen Forderungen sich das ewige Leben verdienen könne, — dazu ist das Gesetz gegeben. Hier macht Ritschl dem Apostel Paulus den Vorwurf, er habe

dasselbe infolge seines früheren pharisäischen Standpunkts wenigstens in der einen Reihe seiner hieher gehörigen Aussprüche unrichtig gewertet, als sei es verordnet, die Israetiten zur ἐπίγνωσις ἁμαρτίας zu leiten, die Sünde zur παράβασις zu steigern, auf daß wo die Sünde mächtig geworden die Gnade noch viel mächtiger werde. Ganz anders hätten die alttestamentlichen Frommen den νόμος angesehen, die — man denke an Psalm 119! — ihre Lust fanden am Gesetz des Herrn. Aber sehen wir von diesen echten, rechten Mitgliedern des alten Bundes ab, blicken wir auf die große Masse des Volks, so ist die gesamte Geschichte Israel's mit ihren fortwährenden Gesetzesübertretungen und darauf folgenden Bestrafungen ein einziger weltgeschichtlicher Beweis dafür, daß durch Werke kein Fleisch vor Gott gerecht werden und das ewige Leben erlangen kann, daß mithin, soll es den Menschen zuteil werden, ein anderer Weg eingeschlagen werden muß. Und so hat denn Paulus recht, wenn er von dem Gesetze sagt, daß es gegeben sei παραβάσεων χάριν (Galater 3,19). Nur durch eine große Erlösung konnte die Menschheit aus dem sie verdammenden Rechtsverhältnis Gott gegenüber in ein neues Gnaden- und Kindschaftsverhältnis eingeführt werden, wie ein solches auf Grund der sich immer wiederholenden Sühnopfer vorbildlicher Weise für das Volk Israel im alten Bunde hergestellt war, d. h. für das rechte Israel, das infolgedessen das Gesetz des Herrn für eine teure Gottesgabe achtete, während das nämliche Gesetz der großen Masse, die in dem juristischen Verhältnis zu Gott verharrte, den Fluch verkündigte.

Ritschl leugnet, daß es eines sonderlichen Werkes der Erlösung aus Gottes Zorn und Strafe bedurft hätte. Daß Gott Sünde vergiebt, leitet er aus dessen Liebe ab, welche ihm zufolge diejenige Eigenschaft Gottes ist, welche alle anderen in sich beschließt. In dem Leben Christi, des bis zum Tode Getreuen, offenbart sich die Liebe Gottes, der den an diesen Sohn Glaubenden die Sünde vergiebt. Vor dieser Liebe Gottes tritt eine andere Eigenschaft zurück, die Heiligkeit, obwohl Ritschl bemerkt, daß dieselbe nicht eine einzelne Eigenschaft neben den anderen, der Güte, der Langmut u. s. w. sei, sondern

den ganzen Umfang einer Vorstellung von Gott bezeichne, welche sich durch alle Stufen der altt. Religion verfolgen lasse (II 90). In der Heiligkeit findet er ausgedrückt die Macht und Größe Gottes das Befremden gegen Unreinheit, die leidenschaftlche Wahrung der Zurückgezogenheit Gottes, obwohl dadurch seine Offenbarung in Gnade und Barmherzigkeit nicht ausgeschlossen werde. Aber im Christentum sei der Begriff der Heiligkeit in seinem alttestamentlichen Sinne nicht gültig, in seinem neutestamentlichen Gebrauche undeutlich. Hier dürfte sich uns ein Hauptfehler und Mangel der Theologie Ritschls zeigen. Nach ihm ist Gott nur Liebe, wobei übersehen wird, daß er heilige Liebe ist. Die Gerechtigkeit Gottes wird in einer Weise aufgefaßt, daß dabei die Heiligkeit nicht zu voller Geltung gelangt. Wohl ist anzuerkennen, daß die Gerechtigkeit Gottes im Sinne des alten Testaments nur einseitig definiert wird, wenn man sie als die Eigenschaft bezeichnet, vermöge deren er das Gute belohnt, das Böse bestraft. Richtiger erklärt sie Ritschl im Hinblick auf den Gebrauch des Wortes Zadik, Zedaka in den Psalmen als das in sich folgerichtige, sich immer gleichbleibende Verhalten Gottes, vermöge dessen er die Seinen allen Hemmungen, namentlich auch seitens ihrer Feinde zum Trotz zu dem Heile führt, welches er ihnen bestimmt hat, wonach also diese Eigenschaft mit der Gnade und Treue Gottes allerdings nahe verwandt erscheint. Aber diese Gerechtigkeit ist und bleibt doch immer eine solche, welche die Heiligkeit zur Grundlage hat, mithin die Sünde auch der Frommen nicht so einfach übersieht, verzeiht und immer wieder verzeiht, eine πάρεσις Vorbeilassung τῶν ἁμαρτημάτων ohne sie zu strafen, immer auf's Neue eintreten läßt, vielmehr eine solche, die, um die Erwählten zum Ziele zu führen, ein ἱλαστήριον stiftet und eine ἀπολύτρωσις im Blute Jesu Christi, zur Erweisung seiner Gerechtigkeit in der Gegenwart, während sie in der Vergangenheit, wo Gott die Sünde vorbeiließ, sie unter seiner Geduld gewähren ließ, — ἀνοχή ! — ohne sie mit dem schließlichen Gericht zu bestrafen, nicht so sichtbar hervortrat, auf daß Gott gerecht sei und zugleich zur Gerechtigkeit verhelfe, nämlich rechtfertige

den, der da ist des Glaubens (Römer 3, 24—26). Also ist in dieser Gnadengerechtigkeit Gottes beides untrennbar miteinander verbunden, das Eine, daß er die Seinen zum Ziele führt, zu der Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, und das Andere, daß solches geschieht auf dem Wege einer großen Genugthuung für ihre Sünden vermittelst des Todes Jesu Christi. Es ist wirklich, was Ritschl verneint, in Beziehung auf das sündige Menschengeschlecht ein Gegensatz vorhanden zwischen Gottes Gnade und Liebe einerseits und seiner Heiligkeit andererseits, der zu einem Widerspruche führt, bis dieser durch Christi Opferthat gelöst wird. Nach Adam's Fall ist zunächst eine Scheidung und Trennung eingetreten zwischen Mensch und Gott. Letzterer möchte wohl, weil er die Liebe ist, mit ersterem wieder in Gemeinschaft treten, aber die Sünde wehrt dem, weil er der Heilige ist. Zwar erwählt er ein Volk Israel zum Eigentum, nahet sich ihm in Worten und Thaten der Gnade und des Erbarmens, aber immer aufs Neue wird offenbar, daß noch etwas zwischen ihm und Israel steht, das erst hinweggethan werden muß, wenn ein wirkliches Gemeinschaftsverhältnis hergestellt werden soll. Immer wieder versündigt sich das Volk gegen das ihm gegebene Gesetz, ruft dadurch stets neue Strafgerichte über sich herbei, bis es völlig aus dem Lande vertrieben ist, das Gott den Vätern verhießen hatte. Ja, mitunter bricht sogar dann, wenn keine einzelne besondere Uebertretung vorliegt, die Heiligkeit Gottes wie ein verzehrendes Feuer aus ihm heraus gegen die unerkannte Sünde (Ps. 90, 8). Als z. B. die Bundeslade von den Philistern wiederkehrt, werden etliche zu Beth Semes geschlagen darum, daß sie die Lade des Herrn gesehen hatten, und die Leute zu Beth Semes sprachen: wer kann stehen vor Jehova Elohim, diesem Heiligen? (1. Sam. 6, 19 und 20.) Und als Usa nachmals, da die Lade auf einem Wagen gen Jerusalem geführt werden soll, seine Hand ausstreckt, um dieselbe zu halten, weil die ihn ziehenden Rinder ausglitten, entbrennt der Zorn des Herrn und schlägt ihn daselbst „wegen des Vergehens“ (עַל־הַשַּׁל) also nicht wegen einer groben Auflehnung gegen das Gesetz, und David fürchtet sich vor dem Herrn des Tages und spricht: wie soll die Lade des

Herrn zu mir kommen? (2. Sam. 6, 6 und 9.) Da wird er, im Begriff das Heiligtum Israels so recht in seine Nähe zu bringen, an die Kluft erinnert, die noch immer zwischen Gott und Israel besteht, dem Heiligen, der inmitten eines unreinen Volkes wohnt. Während nun im alten Bunde trotz aller Annäherungsversuche Gottes an Israel immer wieder durch Thatsachen und Worte daran gemahnt wird, daß noch eine große Kluft befestigt ist zwischen dem Heiligen und den sündigen Menschen, ists im neuen Bunde anders. Da heißt's: das Gesetz, welches die Heiligkeit Gottes zum Ausdruck brachte und nur vorbildliche, schattenhafte Tilgungsmittel der Schuld des Menschen anordnete, ist durch Moses gegeben. Die Gnade und Wahrheit aber ist durch Jesum Christum geworden. Weil in ihm anstatt der vorbildlichen Sühnungen und Gutmachungen der Sünde die wahrhaftige erschienen ist, tritt nunmehr die Liebe Gottes in den Vordergrund, wird in derselben Weise betont wie zur Zeit des alten Bundes die Heiligkeit, die immer wieder nicht allein gegen die Sünde selbst, sondern auch gegen ihre Nachwirkungen und Folgen wie Krankheiten und Tod, gegen alles Widrige und Häßliche auf dem Gebiet des leiblichen Lebens reagierte. Erst im Hinblick auf das Gericht des jüngsten Tages, das diejenigen treffen wird, welche die Offenbarung der Gnade und Wahrheit in Christo verwerfen, tritt dann abermals — so namentlich in der Apokalypse — die Heiligkeit Gottes und ihre Aeußerung: der Zorn hervor, der die Widerwärtigen verzehren wird. Der Grund dieses Unterschieds zwischen dem alten und neuen Testament ist nicht mit Ritschl darin zu suchen, daß sich der Gedanke von Gott, die Vorstellung von ihm weiter entwickelt und vervollkommnet hätte, sondern er beruht darauf, daß eine neue große Thatsache der Heilsgeschichte eingetreten ist: die Erscheinung des wahrhaftigen Versöhners und Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Dieser aber thut nicht allein die sündenvergebende Liebe Gottes kund, sondern macht es ihr zugleich möglich, die Sünde zu vergeben, indem er das rechte Opfer für die Sünde darbringt, worin sich die Liebe Gottes als die heilige offenbart.

Daß die Gerechtigkeit im Sinne des alten Testaments mit der Heiligkeit Gottes innig verbunden ist, erhellt eben auch aus der Opferinstitution. Wohl ist es richtig, was Ritschl wiederholt hervorhebt, daß die gesamte a. t. Opfergesetzgebung den Bestand eines Gnadenverhältnisses zwischen Gott und Israel voraussetzt. Denn bestände es nicht, so würde Gott die Vergehungen Israels nicht durch Sühnemittel hinwegschaffen, sondern sie durch Gerichte strafen. Andrerseits aber zeigt sich in der Einsetzung blutiger Opfer, daß seine Gnade etwas zu überwinden, zu beseitigen hat, ehe sie sich dem Volke mitteilen kann. Schon daß es überhaupt zu einem Bunde zwischen Gott und Israel kommt, ist nur auf Grund blutiger Opfer möglich. Denn wie das zweite, das neue Testament, wo ein Tod eintrat zur Erlösung von Uebertretungen, die unter dem ersten geschehen waren (Hebr. 9,15), ist bereits das erste, das a. T. nicht ohne Blut gestiftet, hebt der Hebräerbrief hervor — Kap. 9,18 — und erzählt dann in Uebereinstimmung mit 2. Moses 24,5 ff. diese Stiftung, mit den Worten schließend: ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung (V. 22). Daß Gott überhaupt, wozu ihn seine Liebe bewog, in Gemeinschaft mit Israel trat, war nicht so ohne weiteres sondern nur dadurch möglich, daß die Sünde, die zwischen ihm und Israel stand und zunächst jede Annäherung verhinderte, wenigstens vorbildlicher, freilich auch nur vorbildlicher Weise — vgl. Hebräer 10,4 — gesühnt wurde. Und auch nachdem der Bund geschlossen worden, mußten immer neue Opfer folgen, die täglichen Sünden der Gemeindeglieder zu sühnen, sie vor dem Angesicht des heiligen Gottes zu bedecken, eine Deckung, ein כֹּפֶר für sie zu beschaffen. Ritschl freilich leugnet die Combination zwischen Opfer und Bedeckung der menschlichen Sünde. Er bestreitet, daß die Gesetzesformel: כִּפֶּר־עַל־נַפְשׁוֹ, wie gewöhnlich erklärt wird, als Abkürzung für כִּפֶּר עַל חַטָּאת נַפְשׁוֹ zu nehmen sei (II,195 u. ff.), sodaß die Opferhandlungen die Schuld des Menschen vor Gott bedecken sollten, faßt vielmehr das in Rede stehende Wort im Sinne einer Schutzbedeckung durch priesterliche Handlungen vor der lebenvernichtenden Macht des Angesichts Gottes

im allgemeinen auf, die keine Rücksicht auf die Sünde der Opfernden einschließt, sondern nur die Rücksicht darauf, daß sie geschöpfliche, endliche Wesen sind. Durch die israelitische Urgeschichte ziehe sich nämlich der Gedanke hindurch, daß der Mensch von vornherein, weil er Creatur sei, Gottes Antlitz nicht sehen könne, ohne vernichtet zu werden (II,202). Vor dieser lebensgefährlichen Wirkung der Nähe Gottes sollen nun den Israeliten, der mit seinem Dienste Gott nahe tritt, die vorgeschriebenen priesterlichen Handlungen schützen. Nicht einmal die Sünd- und Schuldopfer bewirken nach Ritschl die Vergebung der Sünden, vielmehr geht die Vergebung vermittelst dieser Opfer daraus hervor, daß die ihrer bedürftigen unter dem Schutze der für ihre Fälle vorgeschriebenen Opferhandlungen vor das Angesicht Gottes gebracht werden und dort dann seine Gnade erfahren, die keiner Sühne bedarf. Wenn also zu der Gesetzesformel כִּפֶּר עַל־נַפְשׁוֹ hinzugefügt wird: עַל־חַטָּאתוֹ oder מֵחַטָּאתוֹ, so ist zu erklären: decken über die Seele jemandes (ihn zu schützen vor der lebensgefährlichen Nähe Gottes) in Veranlassung seiner Sünde, damit er nämlich ohne Furcht vor dieser Nähe bei dem immerdar gnädigen, liebreichen Gott die Verzeihung seiner Sünden nachsuchen könne — ein für die Anschauung Ritschl's charakteristischer Gedanke! Der blutigen Opfer bedarf es also nur deshalb, weil der Mensch ein endliches, geschöpfliches Wesen ist und als solches die Gegenwart Gottes nicht ertragen kann, nicht etwa deshalb, weil er ein Sünder ist. Ich sollte meinen, wenn Gott sogar die Sündhaftigkeit des Menschen übersieht, sie einfach verzeiht, würde er um so mehr seine Endlichkeit übersehen, ihn nicht aus diesem Grunde mit dem Tode treffen. Ritschl selbst erinnert an Jesajas 6,5 (II,203), wo die Befürchtung des Propheten wegen seines Gottschauens vernichtet zu werden mit seiner Sündhaftigkeit begründet wird (vgl. im N. T. den Ausruf des Petrus: Herr, gehe hinaus von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch, Lukas 5,8), meint aber, dies sei erst ein späterer Gesichtspunkt. Aber wenn in der Urgeschichte bereits Adam nach dem Sündenfall sich gegen Gott darüber entschuldigt,

daß er sich vor ihm versteckt habe, so ersieht man daraus, daß die Nähe Gottes bisher ihm erfreulich und nicht etwa deshalb schon, weil er ein Geschöpf war, schrecklich gewesen sein wird. In der Stelle Jesajas 6,5 kommt nur zu Tage, was von jeher der Grund gewesen ist, weshalb die Menschen, sogar fromme wie Jesajas sich vor der Nähe Gottes fürchten mußten. Wenn Ritschl ferner bemerkt (II,199), die Formel: die Seele jemandes bedecken — bezeichne nicht nur die Wirkung der Sünd- und Schuldopfer, sondern auch die der Brand- und Heilsopfer, bei denen keine Rücksicht auf die Sünde der Opfernden nachweisbar sei, „denn" — fährt er fort — „warum würde bei den Sünd- und Schuldopfern allein die fernere Wirkung, „daß ihnen vergeben wird", „um sie zu reinigen" hinzugefügt, außer um anzudeuten, daß allein bei diesen Klassen der Opfer die vorangegangene Verschuldung als Anlaß in Betracht kommt?" — so ist darauf erstens zu erwidern, daß er die beiden Stellen 3. Mos. 1,4 und 3. Mos. 14,20 übersehen hat, wo auch als Wirkung des Brandopfers dieses bezeichnet wird: „es wird vergeben ihm, zu decken über ihn" לְכַפֵּר עָלָיו und: der Priester decket über ihn und rein wird er", zweitens aber, daß bei jedem Opfer die Blutvergießung auf die Sühne der Sünde sich bezieht (vgl. Hebr. 9,22), aber nur bei dem Sünd- und Schuldopfer die Hauptsache ist.

Im Brandopfer dagegen ist's die Verbrennung auf dem Altar, Gott zu einem süßen Geruch wodurch positiv das Wohlgefallen Gottes demjengen wiedererworben wird, der durch die Blutvergießung von der Sündenstrafe befreit worden. Bei dem Heilsopfer dagegen ist die Hauptsache das Opfermahl, das Essen der Opferspeise vor dem Angesicht des Herrn, wodurch der Mensch in die volle Gemeinschaft mit Gott wieder aufgenommen wird (vgl. hierüber Kliefoth: Liturgische Abhandlungen, Band IV, S. 73 u. ff.) Dies der Grund, weshalb in der Regel nur bei den Sünd- und Schuldopfern die Wirkung: „daß ihnen vergeben wird, um sie zu reinigen" — hinzugefügt wird.

Darum kann doch die Formel כִּפֶּר עָלָיו auch bei den Brand- und Heilsopfern auf die Bedeckung des sündhaften Individuums vor der Heiligkeit Gottes sich beziehen. Daß sie sich aber wirklich in allen Fällen darauf bezieht, erhellt aus dem Umstand, daß uns außerhalb der mosaischen Opfergesetzgebung an zahlreichen Stellen des A. T. der Ausdruck כִּפֶּר עָוֺן oder חַטָּאת (Sünde bedecken) entgegentritt (vgl. Ps. 65,4. 78,38. Jesajas 6,7, 22,14. 27,9. Daniel 9,24.) Freilich bemerkt Ritschl, daß diese Bedeckung nicht von dem opus operatum des Opferns sondern von subjektiven Bedingungen einerseits (der Buße, vgl. Ps. 51) und von der freien Gnade Gottes andrerseits abhängig gemacht werde. Aber damit ist keineswegs bewiesen, daß der in der Thora gebräuchliche Ausdruck כִּפֶּר עַל־נַפְשׁוֹ in einem ganz anderen Sinne aufzufassen sei. Eine zwiefache Bedeckung der Sünde haben wir zu unterscheiden im alten Bunde, die äußere, gesetzliche und die innerliche. Erstere realisiert sich darin, daß jeder Israelit, der das für seine Sünde vorgeschriebene Opfer bringt, — ganz abgesehen von der Beschaffenheit des Herzens — Mitglied des Volkes Gottes bleibt, während er andernfalls ausgerottet werden würde aus der Gemeinde. Die Wirkung der letzteren dagegen besteht darin, daß der bußfertige Israelit — wie David nach der Versündigung mit Bathseba, vgl. Ps. 51 — der Gnade Gottes wieder teilhaftig wird. Völlig unmotiviert ist es nun, diejenigen a. t. Stellen, in denen der Ausdruck כִּפֶּר עָוֺן oder חַטָּאת vorkommt, losreißen zu wollen von den so nahe verwandten der Opfergesetzgebung, in denen die Formel כִּפֶּר עַל־נַפְשׁוֹ oder עָלָיו gebraucht wird — und das um so mehr, als im 1. Sam. 3,14 ausdrücklich von einer Bedeckung der Sünde durch Opfer die Rede ist. Da heißt's nämlich: die Missethat des Hauses Eli soll nicht bedeckt werden durch Schlachtopfer und Speisopfer in Ewigkeit. Mag hier immerhin, wie Ritschl will, nicht an irgend welche in der Thora vorgeschriebene Opfer zu denken sein da diese nicht für so schwere Frevel, wie sie Eli's Söhne begangen hatten, angeordnet waren, jedenfalls

liegt der Gedanke zu Grunde, daß Handlungen, die unter die Kategorie der Opfer fallen, Versündigungen möglicherweise bedecken. Entscheidend spricht gegen Ritschl der Abschnitt Hebräer 10,1—6, dem zufolge die Blutvergießung bei den Opferhandlungen nicht etwa die Tendenz hatte, den durch seinen Dienst in die Nähe Gottes Tretenden vor den für jedes Geschöpf lebensgefährlichen Wirkungen der göttlichen Gegenwart zu schützen, vielmehr die: Sünden wegzunehmen, — eine Tendenz, die freilich nicht dadurch schon, sondern erst durch das Opfer des Leibes Christi verwirklicht wird (vgl. V. 4. u. V. 10). Es ist mithin Ritschl nicht gelungen, die Combination zwischen Opfer und Bedeckung der menschlichen Sünde als verfehlt nachzuweisen, und selbst einmal angenommen, daß die Opferhandlungen den Israeliten nur vor der jedes creatürliche Leben vernichtenden Aeußerung der göttlichen Gegenwart bewahren sollten, müßte man nicht fragen: weshalb ist zu diesem Zweck gerade Blutvergießung verordnet? Liegt nicht auch in diesem Falle die Idee der Stellvertretung sehr nahe, die Ritschl vermeiden möchte, daß für den Menschen, der, weil er in die Nähe Gottes tritt, eigentlich sterben müßte, der Tod des Thieres erfolgte? Jedenfalls wäre der Gedanke, daß die Gegenwart Gottes für jedes endliche Wesen lebensgefährlich sei, nur als eine vergängliche alttestamentliche Zeitvorstellung anzusehen, die im neuen Bunde keine Gültigkeit mehr hätte. Wie haben wir aber dann den Tod Jesu zu beurteilen, der vielfach im n. T. auch als Opfer, nämlich als die Erfüllung der auf ihn weissagenden blutigen Opfer des alten Bundes angesehen wird? Der Grund diesen Tod vom Gesichtspunkt des Opfers aus zu betrachten fiele ja weg.

Es bleibt also dabei, daß die Gnadengerechtigkeit Gottes, welche die Seinen zum Heile führen will, nur so ihr Ziel erreicht, daß sie eine Bedeckung, eine Gutmachung ihrer Sünden beschafft, vorbildlicher Weise im alten Bunde, wesenhaft im neuen Bunde durch Christi Tod, womit der göttlichen Heiligkeit ein Genüge geschieht. Ritschl sucht in allen biblischen Aussagen über den Tod Christi die stellvertretende

Bedeutung desselben zu beseitigen. Trotz seiner Bemühungen gelingt es ihm aber doch nicht mit allen. Erstens nämlich findet er in der Weissagung Jesajas 53 ausgesprochen, daß der Knecht Gottes an der Stelle des ungehorsamen Volkes leide und infolgedessen die Heilung des Volkes eingetreten sei. Wie aber diese Beziehung zwischen Ursache und Wirkung gedacht sei, werde in der prophetischen Rede nicht angegeben (II,63). Er muß zweitens anerkennen, daß Galater 3,13 die den Juden heilsame Wirkung des Kreuzestodes Jesu durch die Vorstellung eines Aequivalents für den Fluch des Gesetzes vermittelt wird. Es komme da auf die Aequivalenz des Fluchleidens Christi mit dem unterbliebenen Fluchleiden der Juden an (II,256). Er gesteht drittens zu, daß in 1. Korinth. 6,20 und 7,23 — ἠγοράσθητε τιμῆς — das ἀγοράζειν nicht etwa nur „erwerben" bedeute, da die Angabe des Preises — τιμῆς — den Begriff des Erwerbens zu dem des Kaufens schärfe. Aber wenn man das Bild deutlicher zu machen suche durch Ergänzung des früheren Besitzers der Gläubigen, der zugleich der Empfänger des Lebens Christi sei und der von dem gegenwärtigen Eigentümer: Gott verschieden wäre, so bliebe man von allen direkten Fingerzeigen verlassen (II, 257).

Im Zusammenhang mit der Leugnung der stellvertretenden Bedeutung des Todes Christi steht es nun auch, daß die durch ihn bewirkte Versöhnung (καταλλαγή) in völlig subjektiver Weise aufgefaßt wird. Nach Ritschl besteht sie darin, daß die der sündigen Feindschaft gegen Gott entgegengesetzte Richtung des Willens auf Gott in den Menschen hervorgerufen wird. Paulus dagegen sieht die καταλλαγή als in dem Sterben Christi eo ipso geschehen an. Römer 5,10 sagt er: da wir Feinde waren, wurden wir Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes, sagt im folgenden Verse: durch ihn haben wir die Versöhnung empfangen, wodurch ausgeschlossen wird, daß wir unsrerseits durch Aenderung der subjektiven Gemütsverfassung etwas zu dieser καταλλαγή beitrugen. In Uebereinstimmung damit heißt's Kolosser 1,21 und 22, daß wir einstmals entfremdet und Feinde nun versöhnt wurden ἐν

τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, (vgl. Epheser 2,16). Wie kann man prägnanter ausdrücken, daß durch den Tod Christi alles schon vollbracht sei! 2. Korinther 5,19 und ff. unterscheidet Paulus die That Gottes, daß er in Christo die Welt mit sich versöhnte, ohne die Sünde anzurechnen, von der nunmehr durch das Wort von der καταλλαγή an den Einzelnen gebrachten Bitte: καταλλάγητε τῷ θεῷ — eine Bitte, die auf Grund davon ergeht, daß Gott denjenigen, der Sünde nicht gekannt hat, für uns zur Sünde gemacht hat, auf daß wir würden Gottesgerechtigkeit in ihm. Da ist doch wohl deutlich, daß die καταλλαγή eine objektive, durch Christi Tod ein für allemal vollbrachte Thatsache ist. Und nun vergleiche man damit die Eintragung von Zwischengedanken, durch welche Ritschl sich mit diesen Stellen abfindet: die Menschen geben, indem sie die sündenvergebende Liebe Gottes erfahren, welche in dem bis zum Tode bewährten Christus sich offenbart, ihre frühere Feindschaft gegen Gott auf, werden ihm versöhnt. Da erscheint die Versöhnung als Folge der Rechtfertigung, nicht als ihre Voraussetzung, weshalb denn auch Ritschl sein Buch betitelt: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“, während man die umgekehrte Reihenfolge erwarten sollte.

Gegen die objektive Auffassung der καταλλαγή wendet Ritschl ein (wie andre, z. B. Menken vor ihm), daß im N. T. nirgends der Satz vorkomme: Χριστὸς ἐξιλάσατο τὸν θεόν oder ὁ θεὸς κατηλλάγη, statt dessen es vielmehr heißt: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλάσσων ἑαυτῷ. Es sei eine heidnische Anschauung, daß Gott, sein Zorn versöhnt werden müsse, daß in ihm eine Umstimmung von Zorn zur Gnade erfolgen müsse, er sei vielmehr immerdar barmherzig und gnädig. Aber heidnisch ist nur die Vorstellung, daß, während Gott völlig passiv dabei bleibt, durch eine Einwirkung oder Leistung von andrer Seite her sein Zorn besänftigt, eine Umstimmung in ihm hervorgerufen wird. So verhält sich's nicht. Er selbst vielmehr macht es sich möglich durch eine Genugthuung für die Sünde, die seine Liebe in dem eigenen Sohne beschafft, die abgefallene

Welt, die als solche ihm fern war, Gegenstand seines Mißfallens, nun wieder anders zu betrachten, für sein Urteil in eine andere, ihm wieder zugewandte freundliche Richtung zu setzen (ἀποκαταλάσσων heißt eigentlich: wieder herzuwenden), so daß es, ganz abgesehen von dem Verhalten des Einzelnen, seit der Erscheinung Christi heißen kann: an den Menschen ein Wohlgefallen!

V.

Von dem Werke Christi gehen wir über zu der Aneignung desselben in der Rechtfertigung. Schrift- und bekenntnisgemäß definiert sie Ritschl als Gerechtsprechung, nicht in katholischer Weise als Gerechtmachung. Nicht das Verhalten des Menschen wird in diesem Akte verändert sondern sein Verhältnis zu Gott. Die Rechtfertigung sei die Aufhebung der Schuld und des Schuldbewußtseins, Aufnahme von Sündern in die Gemeinschaft mit Gott, in welcher deren Heil verwirklicht und auf das ewige Leben hinausgeführt werden soll. Mit ihr falle zusammen die Annahme des Menschen zum Kinde Gottes und die, wie bereits gesagt, von Ritschl völlig subjektiv gefaßte Versöhnung in der Art, daß zwar die Erinnerung der Unlust an der begangenen Sünde aufbewahrt, aber zugleich an die Stelle des Mißtrauens gegen Gott die positive Zustimmung des Willens zu Gott und seinem Heilszwecke eintritt (III. 83). Dieses göttliche Urteil ist ein freies, nicht etwa bedingt durch irgend welche sittliche Leistung des Menschen, vielmehr wird von dem Sünder nichts als Glaube gefordert. Mit Recht verwirft Ritschl die moderne Auffassung, daß Gott den Menschen deshalb rechtfertige, weil er in dem Glauben bereits Prinzip und Anfang der Heiligung erblickt, deren Vollendung

anticipierend er ihn für gerecht erklärt. Vielmehr kommt der Glaube hier nicht als die beginnende Heiligung, sondern nur insofern in Betracht, als er die Gnade Gottes in Christo ergreift. Weil Gott in Christo sich als sündenvergebende Gnade und Liebe geoffenbaret hat, rechtfertigt er denjenigen, der an diese Gnade glaubt. „Der Grund der Rechtfertigung oder Sündenvergebung ist die wohlwollende, gnädige, barmherzige Willensbestimmung Gottes, Sündern den Zutritt zu sich zu gewähren. Die Form, in welcher Sünder sich diese Gabe Gottes aneignen, ist der Glaube, das affektvolle, von dem Werte dieser Gabe für die Seligkeit überzeugte Vertrauen, das an der Stelle des bisher mit dem Schuldgefühl verbundenen Mißtrauens durch die Gnade hervorgerufen wird" (III. 104). So findet sich denn also auch bei Ritschl der richtige Satz: Gott rechtfertigt den Menschen um Christi willen mittelst des Glaubens. Da aber nach ihm, wie wir gesehen haben, jede für die Sünde genugthuende Leistung Christi fortfällt, so ist das Objekt, welches der Glaube im Rechtfertigungsakt zu ergreifen hat, doch ein anderes, als das von der Schrift- nnd Kirchenlehre bezeichnete. Es ist nicht der zum Besten der Sünder und anstatt ihrer (1. Timothus 2, 6) den Tod als Sold der Sünde Leidende, dessen der Gläubige sich getröstet, sondern er faßt Vertrauen zu der keiner Sühne bedürfenden Gnade Gottes, die sich in Christo geoffenbart und in ihm das neue Gemeinschaftsverhältnis zu Gott gestiftet hat, in welches der Glaubende zugelassen wird. Damit hängt aber ein Anderes zusammen. Weil Christus nicht aufgefaßt wird als derjenige, der durch seine im Tod vollbrachte Leistung die Rechtfertigung des Sünders erst ermöglicht hat, ist es nicht notwendig, daß er in dieser Gestalt jedem Einzelnen nahe tritt. Es genügt vielmehr, daß man das Resultat seines gesamten Wirkens vor Augen sieht: die christliche Gemeinde. Sie hat die Sündenvergebung und Rechtfertigung, welche durch Christus verbürgt worden ist, und indem sich nun der Einzelne in diese Gemeinde „einrechnet", wird er der Rechtfertigung, welche sie besitzt, teilhaftig. Wir haben hier also eine Gemeinde- nicht eine Individualrechtfertigung! Darum betont es Ritschl so sehr, daß

die Sündenvergebung der Gemeinde gelte, daß als das Correlat aller an den Opfertod Christi geknüpften Wirkungen die Gemeinde und niemals der einzelne Gläubige als solcher gedacht werde (II. 217)). Wo immer die n. t. Schriftsteller in der ersten oder zweiten Person Pluralis redend die Wirkungen des Opfers Christi auf sich und andere beziehen, z. B. wenn Paulus Epheser 2, 8 sagt: aus Gnaden seid ihr gerettet durch den Glauben, da sei die Gemeinde vorgestellt. Es ist ihm unbequem, wenn daneben die Rechtfertigung des Einzelnen zum Ausdruck kommt, wie Röm. 3, 26 u. 28. Wenn Paulus 1. Kor. 6, 11 von den Christen sage: ἡγιάσθητε ἐδικαιώθητε, so beurteile er die Einzelnen nicht so, daß er sich getraue, an jedem die Gültigkeit dieser Aussagen nachzuweisen, sondern nach dem Maßstabe, daß die Leser der Gemeinde Jesu Christi angehörten. Damit thue er kund, daß er keine Rechtfertigung außerhalb oder vor der Zugehörigkeit zur Gemeinde vorstelle. Die Aussprüche Luthers, daß die christliche Gemeinde oder Kirche voller Sündenvergebung sei, daß der h. Geist in der Christenheit mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergiebt, stellt Ritschl in Gegensatz zu Melanchthon und den ihm folgenden lutherischen Dogmatikern, welche den ordo salutis unabhängig von dem locus de ecclesia behandelten. Durch den Einfluß Melanchthon's sei (anders Calvin und sein Nachfolger) unter den lutherischen Theologen die Voraussetzung zur Geltung gekommen, als ob der Einzelne das direkte Correlat der Rechtfertigung in der Absicht Gottes sei, und daran knüpfe sich dann die Erwartung, daß man sich deren ebenso unmittelbar, d. h. ohne Vermittelung des Gedankens der Gemeinde versichern könne. Daher polemesiert denn auch Ritschl gegen die bekannte Formel, in welche Schleiermacher den Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus gefaßt hat, daß jener das Verhältnis des Einzelnen zu Christus von seinem Verhältnis zur Kirche, dieser das Verhältnis zur Kirche von demjenigen zu Christus abhängig mache. Dem gegenüber erinnert Ritschl daran, daß auch bei den evangelischen Christen das richtige Verhältnis zu Christus geschichtlich wie logisch durch die Gemeinschaft der Gläubigen bedingt sei, geschichtlich, weil

letztere immer schon vorfindet wer zum Glauben gelangt und niemand ohne ihre Einwirkung dieses Ziel erreicht, logisch, weil keine Wirkung Christi auf den Menschen vorgestellt werden könne, außer nach dem Maßstabe der voraufgehenden Absicht Christi eine Gemeinde zu gründen. Dem dagegen erhobenen Einwurf, daß diese Auffassung katholisierend sei, begegnet er mit der Bemerkung, daß der Begriff der Kirche, welche die katholische Lehre als notwendige Vermittelung zwischen Christus und den Einzelnen einschiebe, die ecclesia repraesentans, der rechtlich privilegierte Clerus sei, er dagegen die Gemeinde der Gläubigen im Sinne habe. Zwischen dem rechtlichen und religiösen Begriff der Kirche sei zu unterscheiden. Die Schleiermacher'sche Formel sei nur ein Widerschein der pietistischen Zersetzung des Kirchenbegriffs, welche im Voraus dadurch möglich geworden, daß die lutherischen Dogmatiker in der individuellen Heilsordnung den Begriff der Kirche nur undeutlich zur Geltung gebracht haben. — Diesen Ausführungen Ritschl's stelle ich gegenüber was Hofmann in der ersten Hälfte des siebenten Lehrstücks seines Schriftbeweises sagt: „Der Christ weiß sich in einer persönlichen Gemeinschaft mit Gott, welche dadurch vollkommen ist, daß sie ihm in Jesu Christo vermittelt ist. Sie ist ihm aber, ob zwar in Jesu Christo persönlich, so doch durch den Dienst der Kirche, das heißt der durch den Geist Jesu Christi für diesen Dienst geeinigten und befähigten Gemeinde des christlichen Glaubensgehorsams und insofern sachlich vermittelt, da es sinnlich Wahrnehmbares ist (Wort und Wasser und Brot und Wein), was diese Kirche zu Mitteln ihres Dienstes hat". Da kommt das Richtige in der Auffassung Ritschl's zur Geltung, nämlich dies, daß der Einzelne in Beziehung zu Christus gesetzt wird nur durch den Dienst der Kirche. Dessen ungeachtet steht er aber doch in einer persönlichen, ob auch sachlich vermittelten Gemeinschaft mit Christus. Denn der Dienst, welchen die Gemeinde dabei leistet, ist ein lediglich instrumentaler. In den durch sie verwalteten Gnadenmitteln, in Wort und Sakrament, an welche der Herr seine Gnadengegenwart gebunden hat, tritt er selber persönlich an den Einzelnen heran, er, welcher, um wiederum mit Hofmann zu

reden, seit Auferstehung und Himmelfahrt seine menschliche Natur zum vollkommenen Mittel der Bethätigung seiner zugleich ewigen und geschichtlich vollendeten Gemeinschaft mit Gott dem Vater besitzt. Diese Gegenwart Christi innerhalb seiner Gemeinde kommt bei Ritschl nicht zu ihrem Recht. Freilich bemerkt er (III,558), die Behauptung, daß man innerhalb der Gemeinde der Gläubigen die Versöhnung durch Christus erlebe, habe nicht den Sinn, daß der Wert, welcher dem persönlichen Wirken Christi zu unserer Versöhnung beiwohnt, durch den Bestand der Gotteskindschaft in den anderen Gemeindegliedern ersetzt und in die entfernte Stellung gerückt würde, daß man von Christus als dem Urheber der eigenen Versöhnung absehen könnte. Die bewußte Unterordnung unter Christus werde dadurch nicht überflüssig (III,574). Aber der Gedanke, daß Christus persönlich, ob auch vermittelst der durch die Gemeinde verwalteten Gnadenmittel an dem Einzelnen sich bethätige, wird nirgends ausgesprochen. Statt dessen heißt es nur, daß die Gemeinde die deutliche Erinnerung an Christus vermittle (III,574). Höchstens wird gesagt, Christus werde als der fortdauernde Urheber aller ihm gleichartigen Einwirkungen und Anregungen anderer Menschen für den einzelnen Gläubigen wirksam. Oder Ritschl weist darauf hin (III,407), daß die Formel des zur Rechten Gottes erhöhten Christus für uns entweder inhaltlos sei, weil Christus als Erhöhter für uns direkt verborgen sei, oder den Anlaß aller möglichen Schwärmerei abgeben werde, wenn man nicht die Rücksicht nimmt, daß Christus im Verhältnis zu der existierenden Gemeinde der Gläubigen, welche er durch sein Reden, Handeln, Dulden zu gründen beabsichtigt hat, der fortwährende Grund ihrer Existenz in ihrer Art ist. Habe er sie gegründet durch sein königliches Prophetentum und Priestertum, so könne man ihre gegenwärtige Erhaltung durch die Fortsetzung dieser Funktionen des erhöhten Christus nur danach beurteilen, was man als deren Inhalt in seiner geschichtlichen Lebenserscheinung erkennt. So sei was Christus als Priester für die Gründung der Gemeinde in seinem Leiden und Tode geleistet hat, der fortwirkende Mittelgrund für deren Stellung

zu Gott. Die Fortsetzung des königlichen Prophetentums bedeute, daß die Kraft des Evangeliums vom Reiche Gottes, durch welches Christus die Gemeinde gegründet hat, das Mittel zu deren Erhaltung und Erweiterung ist, welches der geschichtlichen Würde Christi entspricht, und welches seine Person als immer wirksam zu jenem Zweck erkennen läßt. Charakteristisch ist es, wie Ritschl denen gegenüber sich äußert, welche ein unmittelbares Verhältnis zu Christus und in ihm zu Gott als den Kern des christlichen Lebens behaupten (III,562). Jede andächtige Betrachtung der Wohlthaten Christi, bemerkt er, gehe so vor sich, daß man Christus vergegenwärtigt. Dem aber, was man als gegenwärtig anschaue, finde man sich unmittelbar gegenübergestellt. Dieses Verfahren der Andacht bleibe nun durchaus in seinem eigentümlichen Rechte, auch wenn die Theologie, indem sie als Wissenschaft die Zusammenhänge der Religion vollständig und deutlich feststelle, genötigt sei nachzuweisen, daß solche Akte des religiösen Vorstellens aus einer Reihe von Vermittelungen hervorgehen, deren Erwägung in dem Momente der Kontemplation übersprungen wird.

Eine derartige contemplative Vergegenwärtigung Christi sei nur möglich, weil man in der Kirche erzogen, in ihr gläubig geworden, in ihr mit der richtigen Kenntnis von Christus ausgerüstet sei. Es verhalte sich da ähnlich wie mit den Sinneswahrnehmungen, wo man auch dem Dinge unmittelbar gegenüberzustehen meint, während Physiologie und Psychologie nachweisen, daß diese Wahrnehmungen eine sehr komplicierte Vermittelung einschließen. In derselben Weise sei die Theologie genötigt die unmittelbare Kontemplation Christi in der Uebung der Andacht auf alle geschichtlichen Voraussetzungen dieses Aktes zurückzuführen und an dieselben zu erinnern. Also nur eine Vergegenwärtigung Christi findet statt, nicht eine objektive Gegenwart des Herrn in seiner Gemeinde durch Wort und Sakrament. Daher kommt nach Ritschl der Rechtfertigungsakt so zu stande, daß der Einzelne sich an dasjenige hält, was er vor sich sieht, an die mit dem Attribut der Sündenvergebung ausgestattete Gemeinde, das Produkt des

geschichtlichen Wirkens Christi, sich in sie einschließt und dadurch dessen vergewissert wird, daß auch ihm der Zugang in das neue Gnaden- und Kindschaftsverhältnis eröffnet sei, in welches Christus die Gemeinde aufgenommen hat. Mit Recht sagt Professor Nippold in der bereits angeführten Schrift: „Die theologische Einzelschule“, es fehle dem System Ritschl's der altprotestantische Begriff der fides specialis, der den Trost der Sündenvergebung persönlich auf den einzelnen Gläubigen beziehen läßt.

VI.

Werfen wir nun einen Blick auf die Folgen und Wirkungen der Rechtfertigung! Sie hat nach Ritschl ihre direkte Abzweckung auf die Einführung des Menschen in das ewige Leben. Dieses besteht in der im Bereiche der göttlichen Gnade möglichen geistigen Selbständigkeit, welche im Einklang mit Gottes Vorsehung alle Dinge sich selbst unterwirft, sodaß sie zu Mitteln der Seligkeit werden, auch wenn sie — wie Trübsal, Krankheit, Tod — äußerlich angesehen ihr zuwiderlaufen (III,477). In dem so verstandenen ewigen Leben erfährt man die Freiheit der Herrschaft über die Welt — deren vollendetes Urbild uns in Christus entgegentritt —, die Unabhängigkeit des Selbstgefühls von den Hemmungen wie von den Antrieben der Naturursachen und der partikularen Gesellschaftskreise (der Familie, des Staates, des Volkes), welche das Reich Gottes als die höchste Gemeinschaftsform überragt. Dagegen hat die Rechtfertigung keine direkte Abzweckung auf die Hervorrufung des sittlich-guten Handelns (III,503). Dieses folgt vielmehr daraus, daß der mit Gott

Versöhnte, d. h. derjenige, der das Mißtrauen und die Feindschaft gegen ihn aufgegeben hat, nunmehr den Weltzweck Gottes: die Herstellung des Reiches Gottes sich aneignet und an dieser Aufgabe sich mitbeteiligt. Gleichwie das religiöse Moment: das ewige Leben aus der Rechtfertigung sich ergiebt, entspringt die ethische Thätigkeit aus der Versöhnung des Menschen mit Gott, die mit der Rechtfertigung innig verbunden ist. Indessen ist die Freiheit der sittlichen Gesinnung, welche sich in dem Handeln des mit Gott Versöhnten erweist, eine der religiösen Freiheit über die Welt gleichartige Funktion, in deren Ausübung ohne Rücksicht auf den Erfolg ebenfalls ewiges Leben erfahren wird nach dem Wort des Jakobus (Kap. 1,25), daß der Thäter des Gesetzes der Freiheit selig ist in seinem Thun.

In dieser Darlegung Ritschl's fällt zunächst auf, daß der Begriff: ewiges Leben diesseitig gefaßt wird. Er erkennt an, daß die überwiegende Stimmung der Schriftsteller des N. T. darauf gerichtet ist, das ewige Leben in der Form der Hoffnung in das Jenseits zu verlegen, wie sie auch den Begriff des göttlichen Reiches auf die Stufe seiner Vollendung beschränken (III,470). Verhält es sich aber so, dann durfte Ritschl nicht sagen, daß die griechische Kirche, indem sie das ewige Leben als ἀφθαρσία definiere, damit die Vorstellung der hellenischen Mysterienkulte von der Seligkeit fortsetze, und daß die lateinische Kirche, indem sie das ewige Leben in die Erkenntnis oder das Schauen Gottes setzt, nur das Streben der neuplatonischen Philosophie bestätige, während die Reformation eine bessere und christlichere Vorstellung vom ewigen Leben und der Seligkeit mit sich geführt habe (III,468, vgl. Luther's Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen"). Vielmehr ist es schriftgemäß das ewige Leben als nimmer aufhörende Seligkeit in der zukünftigen Welt, demnach als ἀφθαρσία aufzufassen und gleichfalls schriftgemäß, es als Erkenntnis oder Schauen Gottes aufzufassen (vgl. Matth. 5,8 und Johannes 17,3.). Freilich ist die ζωὴ αἰώνιος nicht eine nur jenseitige, sondern nimmt ihren Anfang bereits in diesem Leben

(vgl. z. B. Römer 8,10), aber eben nur ihren Anfang, während die Vollendung der Zukunft vorbehalten bleibt, auf welche die Hoffnung der Gläubigen gerichtet ist. Ritschl dagegen legt den Ton in solchem Grade auf das Diesseits, daß Professor Lemme — unter anderm in mehreren im Reichsboten, Jahrg. 1895, erschienenen Artikeln — sogar behauptet, der genannte Theologe kenne überall nicht eine Unsterblichkeit der Seele. „Wenn der Begriff", bemerkt Ritschl (III,470), „blos auf Zustände des jenseitigen Lebens angewandt wird, so liegt sein Inhalt auch jenseits aller Erfahrung und kann keine Erkenntnis begründen, welche von wissenschaftlicher Art wäre. Hoffnungen und Ahnungen von der stärksten subjektiven Gewißheit sind darum nicht deutlicher und erhalten in sich keine Gewähr der Vollständigkeit dessen, was man hofft und ahnt. Das evangelische Bekenntnis, daß die Rechtfertigung im Glauben die Gewißheit des ewigen Lebens begründet oder mit sich führt, ist theologisch unbrauchbar, so lange nicht diese Zweckbeziehung in der gegenwärtig möglichen Erfahrung nachgewiesen wird." — Wenn ferner Ritschl die Beziehung des ewigen Lebens auf das Verhältnis zu der den Christen umgebenden Welt betont, es in der geistigen Beherrschung aller Dinge und ihrer Umwandlung zu Mitteln der Seligkeit bestehen läßt, so dürfte in dem Begriff selbst doch nur die Unantastbarkeit und Unzerstörbarkeit der dem Christen eignenden Seligkeit seitens aller feindlichen Gewalten enthalten sein, nicht aber eine positive Einwirkung auf die Welt, die erst die Folge davon ist, daß man in der Gemeinschaft mit Christus und in ihm mit Gott ewiges Leben genießt. Ich sage in der Gemeinschaft mit Christus. Dies führt auf einen anderen Einwand gegen Ritschl's Auffassung der ζωὴ αἰώνιος. Wodurch besitzt der Christ dieselbe? Nach Ritschl scheint es so, als ob die Rechtfertigung an und für sich bereits, nicht irgend etwas, das infolge derselben dem Christen zu teil wird, ewiges Leben verleihe. Indem der Mensch zum Kinde Gottes angenommen wird, Gott als seinen Vater weiß, erhebt sich seine Persönlichkeit in freudigem Selbstbewußtsein und Vertrauen auf die väterliche Vorsehung Gottes über alle hem-

menden und versuchenden Gewalten dieser Welt. Nach Schrift- und Kirchenlehre dagegen ist es der h. Geist und Christus im h. Geist, dessen Gemeinschaft ewiges Leben verleiht. Dem gegenüber findet Ritschl (III,501) eine Schwierigkeit darin, daß Paulus die christliche Freiheit, deren erfahrungsmäßiger Inhalt mit der Bedeutung des ewigen Lebens übereinkomme, einerseits von der Rechtfertigung ableitet, andrerseits aber in Verbindung mit dem h. Geist bringt (Galater 3,14. 4,5 und 6. 2. Korinth. 3,17. Römer 8,2. 14—16). Dazu bemerkt er, daß die Kombination zwischen dem Geiste Gottes in den Gläubigen und ihrer Freiheit nicht den Sinn einer kausalen Verbindung habe. Die Konkurrenz des h. Geistes habe in diesem Falle nicht die Bedeutung, die Ableitung der Freiheit von dem Rechtfertigungsakte unklar zu machen. Der h. Geist, der mit der Freiheit zusammen ist, sei als Erkenntnisgrund, nicht als Realgrund derselben von Paulus gedacht. Also: der h. Geist erleuchtet den Christen darüber, daß er als durch die Rechtfertigung Gottes königliches Kind geworden frei ist vom Weltzusammenhang, d. h. ewiges Leben hat. Dagegen genügt es daran zu erinnern, daß nach der Anschauung der gesamten h. Schrift der Geist Gottes der Geist des Lebens ist, des physischen sowohl wie des ethischen — vgl. z. B. in ersterer Beziehung Apok. 11,11 — also derjenige, der dasselbe recht eigentlich setzt und schafft, nicht blos derjenige, der den Menschen erkennen lehrt, daß er Leben hat. Ueberhaupt finden sich inbetreff des h. Geistes bei Ritschl merkwürdige Auslassungen. Die Bestimmung dieses Begriffs, sagt er (III,501), sei von der Theologie in einem solchen Maße vernachlässigt, daß er die dazu notwendige Arbeit in seinem Buche über Rechtfertigung und Versöhnung in der Geschwindigkeit nicht nachholen könne. Die Vernachlässigung der Sache habe aber den praktischen Schaden nach sich gezogen, daß man entweder des Gebrauchs dieser Vorstellung überhaupt sich enthalte oder eine Art unwiderstehlicher Naturkraft darunter verstehe, welche den regelmäßigen Verlauf der Erkenntnis und die gesetzmäßige Uebung des Willens durchkreuze. Gegen diese Auffassung polemisiert Ritschl wie, um

mit Nippold zu reden, gegen alle kausale Erklärung geistiger Vorgänge als Entwertung des Geistigen zum Naturding, weshalb er denn auch die Ursache der Einzelsünde nicht in der angeerbten Natursünde finden will. Trotz Johannis 3,5 leugnet er, daß der h. Geist im N. T. als das göttliche Mittel der Wiedergeburt des Einzelnen vorgestellt werde (III,571), infolgedessen dieselbe als stoffliche Veränderung verstanden werden müßte, insofern durch das Wort Gottes in dem Menschen ein übernatürlicher- und quantitativ übermächtiger Trieb angeregt würde, welcher im allgemeinen Gott zu gefallen und im Besonderen alles Gute erstrebt, deshalb den bisherigen Antrieben zur Sünde entgegenwirkt. Hierin sei die Meinung ausgedrückt, als ob dieser göttliche Faktor den Menschen mit einer Art von Naturnotwendigkeit in Bewegung setze, wodurch der h. Geist in die nächste Analogie zu den natürlichen geistigen Kräften gestellt werde, welche abgesehen von der Gegenwirkung des auf einen allgemeinen Zweck gerichteten Willens wie Naturkräfte wirken (III,570). Dem gegenüber definiert er den h. Geist als die Erkenntnis, die Gott von sich hat, und, insofern derselbe in der christlichen Gemeinde wirksam ist, als die Kraft der vollständigen Erkenntnis Gottes, die als solche das Zusammenwirken aller Einzelnen in der Gemeinde in dem Vertrauen auf Gott als unsern Vater und in der Ausführung des Reiches Gottes begründet. Eine heiliges Leben schaffende Kraft bedarf also der Mensch nach seiner Rechtfertigung und Versöhnung nicht, ist vielmehr, nachdem er seinen Widerspruch gegen Gott aufgegeben und dessen Weltzweck: Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden sich angeeignet hat, in sich selber mächtig genug im Lichte des h. Geistes, der ihn Gott als Vater anrufen lehrt, sich zu heiligen und für Gottes Reich zu arbeiten.

Gleichwie es aber nach Ritschl keiner Kraft bedarf zu einem neuen Leben, so auch keiner wirklichen Erlösung von dem alten Leben der Sünde. Nachdem Paulus in dem Abschnitt Römer 3,21—5,21 von der Rechfertigung gehandelt hat, erhebt er Kap. 6,1 die Frage: was wollen wir nun sagen? Mögen wir in der Sünde beharren, damit die Gnade

desto mächtiger werde? — und antwortet darauf: Das sei ferne! Die wir der Sünde gestorben sind, wie sollten wir noch in ihr leben? Daß wir aber der Sünde gestorben sind, begründet er durch die Thatsache unserer Taufe auf Jesu Tod. Mit der Rechfertigung verbindet sich die Taufe. Gleichwie wir in ersterer von der Schuld der Sünde freigesprochen werden, befreit uns letztere in Kraft des Todes Jesu, welche durch sie dem Einzelnen vermittelt wird, auch von ihrer Macht, damit außer Wirkung gesetzt werde der Leib der Sünde, seine Thätigkeiten (πράξεις), die σάρξ σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις, daß wir hinfort der Sünde nicht dienen (Römer 6,6). Ueber diese Befreiung auch von der Macht der Sünde, nachdem ihre Schuld von uns genommen ist, weiß Ritschl's System nichts zu sagen. Wieder und immer wieder redet er in seinem Buche von der durch die Rechtfertigung erlangten Befreiung des Menschen aus dem hemmenden und versuchenden Zusammenhang mit Natur und Welt, in den er sich hineingestellt sieht, aber im Grunde niemals von der Erlösung aus der Sündenmacht im eigenen Wesen. Und doch hebt das n. T. Letzteres besonders hervor als Folge der Rechtfertigung, z. B. Paulus, wenn er Römer 8,2 sagt: das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu befreite mich von dem Gesetz der Sünde, inbetreff deren er eben vorher gesagt hatte, daß sie in der σάρξ wohne. Es zeigt sich hieraus abermals, daß Ritschl die Sünde nur in den Willen setzt, den Hang zur Sünde aus den zur Gewohnheit gewordenen verkehrten Willensentscheidungen erklärt. Ganz anders Paulus, der den Willen des natürlichen Menschen als einen von der Uebermacht des Fleisches geknechteten hinstellt. Eben darum thut denn auch nach Ritschl keine mit der Rechtfertigung sich verbindende Erlösung not aus dieser Knechtschaft. Vielmehr der aus der gottfeindlichen Richtung wiedergekehrte, mit Gott versöhnte Wille ist eben damit schon frei geworden von der Sünde. Mangel an tiefer Erkenntnis der Sünde, ihrer Schuld und Macht ist die eigentliche Wurzel, aus der alle Irrtümer der Theologie Ritschl's entspringen.

Im heiligen Geist, von welchem wir so eben redeten, tritt Christus selbst den Gerechtfertigten nahe, wie denn Römer 8,10 und 11 die Ausdrücke mit einander abwechseln, daß Christus und daß der Geist Gottes in den Gläubigen sei. Wie faßt nun Ritschl das Verhältnis Christi zu den Gerechfertigten auf? Weil ihm zufolge, wie wir vorhin gesehen haben, der Herr hinter dem Ergebnis seiner Wirksamkeit: der Kirche zurücktritt, eine persönliche Gegenwart des Herrn innerhalb seiner Gemeinde nicht stattfindet, kann denjenigen Aussprüchen des neuen Testaments, zu welchen auch der eben angeführte gehört, nicht ihr Recht widerfahren, die von einem Sein oder Wohnen Christi in den Gläubigen handeln. Er in ihnen, sie in ihm — das ist's, was in den johanneischen Abschiedsreden so bedeutsam hervortritt und was er in dem Schlußgebet: Joh. 17 für sie erbittet. Dem entsprechend erfleht Paulus für die Epheser in seinem Briefe an sie (Kap. 3,17), daß Christus in ihren Herzen wohnen möge durch den Glauben (vgl. Galater 2,20). Daher ist die in der späteren protestantischen Dogmatik aufgekommene, jedoch schon in der Konkordienformel (vgl. solida declaratio, Artikel III: „von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott") sich vorfindende Lehre von der unio mystica als Folge der Rechtfertigung schriftgemäß, und muß es als Abschwächung des Sinnes der genannten Stellen bezeichnet werden, wenn Ritschl in ihnen nur die Willensübereinstimmung der Gläubigen mit Christus, vermöge deren sie seine Motive und Zwecke sich aneignen, finden will. Er hält den Gedanken einer realen Gemeinschaft der Gerechtfertigten mit Christus und Gott im heiligen Geist nicht für genuin lutherisch, sieht da einen Rückfall in die mittelalterliche Mystik. Durch die der Rechfertigung nachfolgende unio mystica werde erstere zu einer bloßen Vorstufe der letzteren herabgesetzt, mithin aus ihrer dominierenden Stellung verdrängt, was zu allerlei Schwärmereien Anlaß gebe. In seiner Schrift: „Theologie und Metaphysik (S. 51) sagt er, die Behauptung einer derartigen unio schließe die Möglichkeit aus, zwischen Wirklichkeit und Hallucination zu unterscheiden. Für die Konfusion

pietistischer und rechtgläubiger Bestrebungen in der Gegenwart sei es bezeichnend, wenn man von einem anerkannt korrekten Lutheraner (gemeint ist Prof. Luthardt) vernehmen könne, daß er auf sein unmittelbares, persönliches Verhältnis zu Christus Gewicht lege und sich schwer davon überzeugen lasse, daß er hiermit das Luthertum verleugne und Schwarmgeist sei. Damit hängt es zusammen, daß es Ritschl unangenehm ist, wenn nicht nur im Mittelalter sondern auch in den der Reformation entsprungenen Kirchen der Anspruch der Liebe zu Christus einen ungemein breiten Raum einnimmt, da Liebe nur zwischen denjenigen stattfinden kann, die einander nahe sind oder wenigstens einmal nahe gewesen sind, während Christus nach Ritschl den einzelnen Gläubigen ferne steht, da die Kirche zwischen ihm und ihnen steht. Es sei darauf zu halten, sagt er (III, 563), daß in die dem evangelischen Christen geziemende Kontemplation Christi nichts von den Elementen des Hohenliedes, d. h. von dem Liebesspiel auf gleichem Fuße mit dem Geliebten eingemischt werde. Das richtige Verhalten des Christen zu dem Erlöser sei der Glaube, der sich ehrfurchtsvoll ihm unterordnet, während, wenn man von der Liebe zu Christus rede, es unentschieden bleibe, ob man sich ihm unterordne oder gleichstelle. Im N. T. werde die Liebe zu Christus außer Joh. 21,15 und 16 nicht genannt, (III,560). Aber dies ist irrig. Sie wird auch in anderen n. t. Stellen genannt. Wer Vater oder Mutter, Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert, spricht der Herr Matth. 10,37, nimmt also unsere Liebe in Anspruch. Wem wenig vergeben ist, sagt er Lukas 7,47, der liebet wenig, nämlich ihn, während derjenige, dem gleich der großen Sünderin viel vergeben ist, viel liebet ihn. Ein ganzer Abschnitt ferner der letzten Reden im Johannesevangelium (Kap. 14,15 — 24), mit den Worten beginnend: „liebet ihr mich, so haltet meine Gebote“, handelt von der Liebe der Jünger zu Christus (vgl. Kap. 14,23 u. 28 u. 8,42). Und Paulus sagt: wenn jemand den Herrn Jesum Christum nicht lieb hat, der sei Anathema 1. Korinth. 16,22. Und Petrus hebt es in seinem ersten Briefe (Kap. 1,8) hervor, daß die-

jenigen, an welche er schreibt, den Herrn Jesum nicht gesehen und doch lieb haben. Johannes der Täufer bereits nennt ihn den Bräutigam und seine Jüngerschaar die Braut (Joh. 3,29). Er selber nennt sich ebenfalls so und die Jünger die υιοὶ τοῦ νυμφῶνος (Lukas 5,34 u. 35). Die Offenbarung Johannes wird von der Anschauung durchzogen, daß Christus gegenwärtig der Bräutigam und die Gemeinde die Braut sei vgl. Cap. 22,17 u. 21,9. Erscheint er nun wieder, um in sichtbarer Herrlichkeit sich mit ihr zu vermählen, so erfüllt sich das Wort: die Hochzeit des Lammes ist gekommen, und sein Weib hat sich bereitet (Apok. 19,7). Apok. 3,20 enthält eine Anspielung auf Hoheslied 5,2. Wo immer aber so die Gemeinde die Braut Jesu Christi genannt wird, liegt der Gedanke der bräutlichen Liebe gegen ihn zu Grunde.

Man sieht hier wiederum, wie wichtig es ist, an der Präexistenz, der Vorweltlichkeit, also an der ewigen Gottheit Christi festzuhalten. Wer in ihm nur den Menschen sieht, durch welchen Gott sich offenbart, nur ein Geschöpf in ihm sieht, welches mit Gott in Sohnesgemeinschaft steht, mag immerhin die Auferstehung und Erhöhung Christi anerkennen. Nichtsdestoweniger wird die Allgegenwart des Erhöhten innerhalb seiner Gemeinde im Wort und Sakrament, die eine reale Liebesgemeinschaft stiftet zwischen ihm und den Seinen, undenkbar erscheinen. Als ein immer doch beschränktes, endliches Wesen bleibt er ihnen fern in den Räumen des Himmels. Nur dann ist diese Gemeinschaft denkbar, wenn der Erlöser schon vor seiner Menschwerdung die göttlichen Eigenschaften: Allgegenwart und Allmacht besaß, die er nunmehr im Stande der Erhöhung und zwar als der Menschgewordene wieder an sich genommen hat.

In Uebereinstimmung mit dem, was hier über Ritschl's Auffassung des Verhältnisses des Gerechtfertigten zum h. Geist und zu Christus ausgeführt worden ist, sagt Prof. Nippold wiederum mit Recht, Ritschl weise manches aus dem religiösen Erfahrungsgebiete aus, was für andere recht eigentlich dazu gehöre, ja das Heiligtum der Religion ausmache. Er eifere gegen die persönliche Heilsgewißheit des gläubigen Subjekts durch das Zeugnis des göttlichen

Geistes als gegen katholische und heidnische, im Pietismus wieder aufgelebte mystische Doktrin. Eine unmittelbare, persönliche Heilsgewißheit des Gläubigen sei ihm Gehörshallucination, eingebildetes Privatverhältnis. Aber die göttliche Beglaubigung der persönlichen Heilsgewißheit in der Menschenseele, die unmittelbare Einwirkung des Gottesgeistes auf den Menschengeist, eine unio mystica im gesunden evangelisch-biblischen Sinne, im Sinne Christi, der den Pfingstgeist als Tröster in die Herzen seiner Gläubigen geben wollte — das sei eben doch noch lange kein heidnischer Mysticismus, keine Illusion. Wenn sich auch das eigentliche Mysterium des christlichen Glaubenslebens der wissenschaftlichen Analyse entziehe, so seien die spöttischen, naturalistischen Einwendungen Ritschl's dagegen um nichts stichhaltiger als die Kritik des älteren Rationalismus gegen Geisteszeugnis, Gebetsverkehr und Gnadenwirkungen.

Hier ganz besonders wird die von Ritschl vertretene Erkenntnistheorie für sein System bedeutsam, die freilich auch andere seiner Lehrauffassungen beeinflußt. Ueber diese ausführlicher zu reden dürfte für unsere heutige Verhandlung nicht fruchtbar sein, da uns das vom theologischen auf philosophisches Gebiet hinüberführen würde. Nur um die eben angeführten eigentümlichen Aussprüche Ritschl's wenigstens teilweise zu erklären, sei darüber kurz folgendes bemerkt!

Drei Erkenntnistheorieen stellt Ritschl einander gegenüber. Die erste ist die platonisch-scholastische. Diese unterscheidet das Ding an sich, welches hinter dessen einzelnen Aeußerungen und Wirkungen liegt, von letzteren als etwas Besonderes, Selbständiges, und sucht es zu begreifen. Die zweite ist die kantische. Sie behauptet, daß wir nur die Aeußerungen, Erscheinungen der Dinge, nicht aber diese selbst zu erkennen vermögen. Die dritte, von Lotze vertretene, eignet sich Ritschl an. Sie behauptet, daß wir das Ding in seinen Aeußerungen erkennen. Es ist von denselben gar nicht zu unterscheiden, ist nur der Inbegriff dieser Thätigkeiten, ist die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, der Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, das Gesetz

ihrer konstanten Veränderungen. Es giebt also, wenn wir diesen Satz auf die menschliche Seele anwenden, kein Ich, welches sich als der verborgene Hintergrund unterscheiden ließe von seinen Bethätigungen im Wollen, Denken, Fühlen, vielmehr ist eben dieses Wollen, Denken, Fühlen in seiner gesetzmäßigen Totalität der ganze Mensch. In diesen Thätigkeiten giebt sich das Ich völlig aus und behält nichts zurück. „Wir wissen nichts" — sagt Ritschl (III, 21) —, „von einem Ansich der Seele, von einem in sich geschlossenen Leben des Geistes über oder hinter den Funktionen desselben, in denen er thätig, lebendig und als eigentümliche Wertgröße sich gegenwärtig ist. Es ist ein Widerspruch darin, daß die Vermögen der Seele ihre Wirkungen ausüben und zugleich ruhend das eigentliche Dasein der von ihren Funktionen abgetrennten Seele ausmachen sollen." Daher erkennt er den Gedanken nicht an, daß Christus im h. Geist sich mit dem Innersten des Menschen, das den einzelnen Willens-, Gefühls- und Denkbewegungen zu Grunde liegt, vereinige, mit ihm in Gemeinschaft trete. Er leugnet eben, daß es ein solches Innerste giebt. Nur einzelne Wirkungen Gottes und Christi auf die Erkenntnis, die Empfindung, das Handeln des Menschen kennt er als Reize, die dann wieder eine Reaktion, eine Thätigkeit der davon berührten Persönlichkeit hervorrufen. Zum Beispiel: „Gott straft mich" — sagt Ritschl in der Schrift: „Theologie und Metaphysik" S. 50 — „in der Reue" — die entsprechende Gegenwirkung zu einer Thätigkeit Gottes auf den Menschen. „Christus tröstet und ermutigt mich, indem ich den Wert seines Vorbildes empfinde oder mich nach den Motiven richte, welche, in seiner mir gegenwärtigen Person zusammengefaßt, — ihn zum Anfänger und Vollender meines Heils machen.

Wie es sich nun auch mit dieser Erkenntnistheorie verhalten möge, jedenfalls werden die Aussprüche des n. T's. über ein Sein und Wohnen Gottes und Christi in den Gläubigen — was mehr bedeutet, als daß letztere einzelne Wirkungen beider an sich erfahren — ihr Recht behalten müssen. Es wird bleiben müssen bei dem, was der Apostel Paulus Epheser 4,6 von den Christen sagt, daß sie einen

Gott und Vater ihrer aller haben, der nicht allein über ihnen allen ist und durch sie alle ist, sondern auch — das Größte und Wunderbarste! — in ihnen allen ist, wozu Hofmann in seinem Kommentar S. 147 bemerkt: „das Verhältnis Gottes zu denen, die an ihm ihren Gott und Vater haben, erscheint im Fortschreiten von ἐπὶ πάντων zu διά πάντων und von διά πάντων zu ἐν πᾶσιν als ein immer näheres. Ueber allen seiend ist er ihnen jenseitig; durch sie hin seiend ist er ihnen diesseitig, aber in der Bewegung durch sie hin, in ihnen seiend ist er der jedem Einzelnen stetig gegenwärtige, ihn mit sich erfüllende."

So weit über die Irrtümer der Theologie Ritschl's! Diejenigen Punkte habe ich hier hervorgehoben, die von unmittelbar praktischer Bedeutung sind. Ueber seine Gotteslehre stelle ich keine These. Da hätte sonst — außer einem von mir bereits in anderem Zusammenhang namhaft gemachten Grundfehler des Systems: der Zurückstellung der göttlichen Heiligkeit — vor allem dieses genannt werden müssen, daß er zwar die Persönlichkeit Gottes mit Energie behauptet, aber keine ontologische, sondern nur eine ökonomische Trinität kennt, wie schon daraus hervorgeht, daß er die Schriftaussagen über die Präexistenz Christi zu beseitigen sucht. Die Gotteslehre betreffend sei hier schließlich nur auf eins noch aufmerksam gemacht!

In der Schrift: „Theologie und Metaphysik" bestreitet Ritschl im Gegensatz zu Frank, daß man in der Darstellung der Gotteslehre mit dem Begriff des Absoluten, d. h. des Durch sich selbst- und In sich selbst- und Seinselbstseins den Anfang machen müsse. Er bezeichnet diesen Begriff als einen „metaphysischen Götzen", welcher überdies gegen den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf sich neutral verhalte. Wörtlich bedeute er: was abgelöst ist, was in keinen Beziehungen zu Anderem steht. Da könne nun jedes Ding von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet werden. Ein jedes könne als in sich selbst und durch sich selbst und für sich selbst seiend aufgefaßt werden, erstens nämlich als in sich selbst seiend nach der Analogie mit der erkennenden Seele, welche in dem Wechsel ihrer entsprechenden Empfindungen sich als

dauernde Einheit fühlt und erinnert, und zweitens auch als durch und für sich seiend. Denn wie die Seele sich als Ursache ihrer wechselnden Empfindungen unter dem Reize der Erscheinungen des Dinges behaupte und sich in diesen Wahrnehmungen als Zweck ihrer selbst inne werde, so stelle sich auch das isolirte Ding in seinen Merkmalen als causa sui und als finis sui vor. So gedacht entbehre aber das Ding aller besonderen Qualitäten. Es sei ein rein formeller Begriff ohne Inhalt. Ein Inhalt komme erst in den Begriff, wenn man das Ding in seinen Beziehungen zu Anderen, zu uns auffasse. Vorläufig sei es auf sich isoliert. „So geringfügig" — ruft Ritschl aus — „ist der Begriff des von Frank mit so großem Gewichte als Gott proklamierten Absoluten!" Dem gegenüber möchte man fragen, ob Ritschl wirklich im Ernst glaube, daß die Dinge dieser Welt, die sämtlich ihren Ursprung von anderswoher genommen haben, wegen ihrer doch nur sehr relativen Selbständigkeit mit Recht als durch sich selbst seiend bezeichnet werden können. Einzig und allein von Gott kann das in Wahrheit gesagt werden. Der Begriff des Durchsichselbstseins also des Absoluten ist auch keineswegs erst durch Philosophen gebildet worden, ist vielmehr eine Eigenschaft, die Gott selber von altersher im Unterschied von allem Geschöpflichen sich beigelegt hat. In dem Namen Jehova nämlich liegt sie ausgesprochen, mit welchem er sich dem Volke Israel durch Moses zu seinem Gott gegeben hat. Was besagt der Name? Er selbst erklärt ihn 2. Moses 3, 14. Er bedeutet: ich bin, der ich bin, oder auch, wie es weiter heißt: ich bin. Wenn jemand anhebt zu sagen: ich bin —, so erwartet man, er werde nun dieses und jenes nennen, wodurch genauer bestimmt wird, wer er sei, er werde nennen etwa Ort und Zeit seiner Geburt, Eltern usw. Hier aber wird in dem folgenden Relativsatz das Verbum des Hauptsatzes einfach wiederholt: ich bin, der ich bin, das heißt: das Sein Gottes läßt sich in keinerlei Weise aus anderweitigen Ursachen, aus ihm zu Grunde liegenden Bedingungen erklären und bestimmen. Das Sein Gottes hängt von nichts außer ihm ab, sondern allein von ihm selbst, er ist der aus und durch sich selbst Seiende, der Absolute (vgl.

Hofmann's Schriftbeweis, Th. 1, S. 82, erste Auflage). O ein großes Wort, das wahrlich von keiner Kreatur, sondern allein von Gott ausgesagt werden kann! Weil Gott von nichts außer ihm, sondern allein von ihm selbst abhängt, als der unendlich Freie, so hängt er erstens nicht ab wie wir von der Zeit, d. h. er ist ewig. Ihm eignet das Sein in allen drei Zeitformen, der Vergangenheit, der Gegenwart, der Zukunft, weshalb der Name Jehova in der Offenbarung Johannis (Kap. 1, 4) in die drei Sätze auseinandergelegt wird: der da war und der da ist und der da kommt. Zweitens hängt Gottes Sein nicht ab vom Raume, er ist nicht wie wir auf einen Ort beschränkt, d. h. er ist allgegenwärtig. Drittens ist er auch nicht wie wir in seiner Macht beschränkt, d. h. er ist allmächtig. Endlich ist er auch nicht wie wir in seinem Wissen beschränkt, d. h. er ist allwissend. Weil er das alles von sich sagen kann, was in dem Worte: ich bin, der ich bin — liegt, darum kann er auch allein im Gegensatze zu allem abgeleiteten, vergänglichen Sein, im Gegensatz zu aller Kreatur, die das Leben nicht aus sich selbst hat, sondern es von ihm nur empfängt wie der Strom aus der Quelle, in vollem Sinne von sich sagen: ich bin, während die Götzen der Heiden nichts sind (Nichtse: Elilim, Jesajas 2, 18). — Nun ist es ja allerdings richtig, wie Ritschl bemerkt, daß der Begriff des Absoluten an und für sich keine Beziehung hat zu etwas Anderem. Weil Gott der durch sich selbst Seiende, der sein selbst Seiende ist, darum ist er sich selbst genug und bedarf keines Anderen. Sein wird nicht von Menschen Händen gepflegt als der jemandes bedürfte, so er selber jedermann Leben und Odem und alles giebt (Apostelgeschichte 17, 25). Wenn aber dieser souveräne Gott aus freiem Liebesentschluß — woran er doch wohl durch seine Absolutheit nicht verhindert wird, er, der gerade als solcher der ungehindert, der schrankenlos Freie ist, sich dem Volke Israel durch Moses zu seinem Gott giebt, so gewährt seine Absolutheit, die in dem Namen Jehova ausgesprochen ist, denjenigen, die an diesem Felsen sich halten, allen Feinden, z. B. Pharao und den Egyptern gegenüber eine unüberwindliche Freudigkeit (vgl. die beiden ersten Verse des von Moses gedichteten 90. Psalms). Wäre der Gott,

der Israel zu seinem Volk erwählt hat, weniger groß und herrlich, so würde man geringeres Vertrauen auf ihn setzen.

So steht's also, wenn wir die Behauptung Ritschl's, der Begriff des Absoluten sei als ein metaphysischer Götze aus der Theologie zu entfernen, auf ihre Schriftmäßigkeit hin prüfen. So oft der Name Jehova im alten Testament genannt wird, werden wir eben damit daran erinnert, daß Gott der Sein-selbstseiende, d. h. der Absolute ist. Wenn Ritschl einen Ausspruch Luther's für sich citiert, der zu Johannis 17,3 bemerkt, daß man allein durch und in Christo den Vater erkenne, daher man sich hüten solle vor allen Lehrern, die oben am höchsten anfangen zu lehren und predigen von Gott blos und abgesondert von Christo, wie man bisher in hohen Schulen spekuliert und gespielet habe mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und thue bei sich selbst — so ist darauf zu erwidern, daß Luther damit die vorläufigen, alttestamentlichen, auf Christus abzielenden Gottesoffenbarungen ganz gewiß nicht für wertlos erklären, sondern den Gedanken hat betonen wollen, daß wir Gott nicht auf dem Wege philosophischer Spekulationen, sondern durch die Heilsgeschichte, deren Höhepunkt allerdings die Offenbarung in Christo bildet, erkennen. In der Heilsgeschichte aber hat sich Gott durch den Namen Jehova bereits als den Absoluten, durch den anderen Namen: der Heilige in Israel als den Heiligen und in Christo, wie vorläufig schon durch manche Worte und Werke im alten Bunde, als Liebe offenbart.

Ich komme nun zu dem zweiten Theil des mir aufgegebenen Themas. Nicht allein über die Irrgänge sondern auch über die Wahrheitsmomente der Theologie Ritschl's sollte ich reden. Hier aber werde ich mich kurz fassen. Anzuerkennen ist, daß er prinzipiell die Dogmatik auf die heilige Schrift — zunächst des neuen Testaments, aber in seinem Zusammenhang mit dem alten — gründen will, nicht auf das christ-

liche Bewußtsein, auch nicht auf die natürliche Gotteserkenntnis, die er freilich angesichts der Stelle Römer 1,19 und 20 zu gering veranschlagt. Das Streben ist berechtigt, aus der christlichen Glaubenslehre Philosophie und Metaphysik auszuscheiden, wenn auch Ritschl mehreres — z. B. die Präexistenz Christi, die Absolutheit Gottes, die Definition des ewigen Lebens als Schauen Gottes — für philosophische Spekulation ausgiebt, was doch Schriftlehre ist. Ob er freilich seinem Prinzip, die Glaubenslehren nur aus der Schrift abzuleiten immerdar getreu geblieben sei, ist eine andere Frage. Ich meine nachgewiesen zu haben, daß er vielfach eigene, nicht biblische Gedanken entwickelt hat, obwohl er einen ganzen Band seines dreiteiligen Werkes, nämlich den zweiten darauf verwendet hat, die Schriftmäßigkeit seines Systems darzuthun. In der Begründung der Dogmatik aus der Bibel tritt bei ihm das alte Testament, nämlich die in ihm bezeugten Gottesthaten sehr zurück. Nur auf die für die Religion Israel's wichtigen Begriffe: Sünde, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Zorn Gottes, Versöhnung, Opfer richtet er seine Aufmerksamkeit und sucht aus ihrer Anwendung im alten Testament die neutestamentliche Bedeutung derselben abzuleiten — eine unzweifelhaft richtige Methode, wenn auch die auf diesem Wege gewonnenen Resultate nicht immer stichhaltig sein möchten. Seine Schriftforschung hat ihn dazu geführt den Begriff des Reiches Gottes in den Mittelpunkt der Theologie zu stellen — ein fruchtbarer Gedanke! Ueber dasselbe, wie es von allen Gemeinschaftsformen des natürlichen Lebens sich unterscheidet, und über das Leben im Reiche Gottes sagt er Schönes und Treffendes, faßt es jedoch vorwiegend diesseitig auf. Was sodann die Behandlung und Darstellung der Dogmatik im Ganzen betrifft, so wird es gewinnbringend sein, wenn man wie Ritschl die Glaubenslehren nach ihrer Bedeutung für die christliche Gemeinde und den einzelnen Christen wertet. Daher die Werturteile in seinem System! Freilich liegt hier der Wahrheit ein verderblicher Irrtum sehr nahe, wenn der Theologe, falls er den Zusammenhang, in welchem diese oder jene von der Schrift bezeugte Lehre oder Thatsache — z. B. die Präexistenz

Christi — mit seinem persönlichen Christentum steht, nicht einzusehen vermag, dieselbe für bedeutungslos erklärt oder aber durch die Bedeutung, welche sie für das christliche Subjekt gewonnen hat, gleichgültig wird gegen die Frage, ob sie auch objektiv wahr sei. Aber die falsche Anwendung eines Grundsatzes schließt die richtige nicht aus. Jedenfalls entspricht das in Rede stehende Verfahren dem Geiste Luther's. Wir sehen's aus dem kleinen Katechismus. Da legt er in dem ersten Hauptstück sofort dar, was jedes der heiligen zehn Gebote gerade von uns fordert, sodaß man im Konfirmandenunterricht gut thun wird, die beiden Fragen auseinanderzuhalten und gesondert zu behandeln: was sagt das Gebot dem Buchstaben nach den Juden — und: was sagt es dem Geiste nach uns Christen? Auf letztere Frage antwortet Luther mit seinem: Was ist das? Und im zweiten Hauptstück fängt Luther bei der Erklärung der drei Artikel sofort an von der eigenen Person zu reden: ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat, ich glaube, daß Jesus Christus sei mein Herr, ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft und Kraft an Jesum Christum, meinen Heiland glauben oder zu ihm kommen kann, bezieht also die Gotteswerke der Schöpfung, Erlösung und Heiligung alsobald auf sich. Folgt die theologische Wissenschaft dieser Spur, so wird sie vor unfruchtbaren Spekulationen — z. B. über das Verhältnis der drei innergöttlichen Personen zu einander abgesehen von ihren Offenbarungen in der Welt — bewahrt bleiben.

Ich schließe damit, nach den eben genannten Wahrheitsmomenten, die für den Theologen wichtig erscheinen, auf einen Grundgedanken im System Ritschl's hinzuweisen, der geeignet sein dürfte, dem Christentum noch fern stehende Philosophen ihm näher zu bringen: In der Welt sind Natur und Geist als zwei selbständige, von einander unabhängige Gebiete zu unterscheiden. Die Unterordnung des Ethos unter den Begriff des Kosmos ist immer das Merkmal heidnischer Weltanschauung, vor welcher das Christentum nicht zu Recht besteht und niemals mit Erfolg seine Rechtfertigung erstrebt (III,25). Der Geist fühlt sich nun höheren Wertes als die ganze ihn

umgebende Natur. Und doch wird er andrerseits durch ihre Einwirkungen und Gesetze, in deren Zusammenhang er hineingestellt ist, mannigfach gehemmt und gebunden. Dieser Widerspruch fordert eine Lösung. Sie wird nur gefunden in dem Gott, welcher sich durch Christus geoffenbart hat. In dem von diesem gestifteten Reiche Gottes erlangen wir kraft des Glaubens, daß Gott als unser Vater, wie er sich in Christo erzeigt hat, alle Dinge zu unserem Heile leitet, die Freiheit von der Natur, ja die Herrschaft über sie, die alle ihre Einwirkungen zu Mitteln der Seligkeit umwandelt, d. h. ewiges Leben. —

Den Inhalt des ersten Teils meines Referats fasse ich in sechs Thesen zusammen:

Gegen das theologische System Ritschl's sind folgende Einwendungen zu erheben:

I. Die Offenbarung Gottes in Christo wird nicht mit der vorangehenden und nachfolgenden Heilsgeschichte, deren Mittelpunkt sie ist, in organischen Zusammenhang gesetzt.

II. Der Urstand des zum Bilde Gottes geschaffenen Menschen wird geleugnet, mithin auch die Sünde des Erstgeschaffenen nicht als Fall aus diesem Urstande und die seiner Nachkommen nicht als Erbsünde begriffen.

III. Da die Präexistenz des Erlösers der Sünder als für den Glauben ohne Bedeutung hingestellt wird, scheint die wahrhaftige, ewige Gottheit desselben fraglich, und die Möglichkeit wird offen gelassen, daß er nur eine endliche, erschaffene Persönlichkeit gewesen sei, die mit Gott in Sohnesgemeinschaft stand.

IV. Die in dem Tode des Erlösers sich vollziehende Genugthuung für die Sünde der Menschheit wird geleugnet, an deren Stelle die Kundthuung der sündenvergebenden Liebe Gottes in dem bis zum Tode sich bewährenden Erlöser tritt.

V. In folge dessen ist der die Rechtfertigung — die schrift- und bekenntnißgemäß als Gerechtsprechung, nicht als Gerechtmachung definiert wird — ermöglichende Grund nicht die stellvertretende Genugthuung Christi, welche der Glaube zu ergreifen hat, sondern die in der Person des Erlösers erscheinende grundlose Liebe Gottes. Sie selbst wird aber als Gemeinde-, nicht als Individualrechtfertigung aufgefaßt.

VI. Als Wirkungen und Folgen der Rechtfertigung werden Gefühle und einzelne Tugenden genannt: Selbständigkeitsgefühl der Welt gegenüber, Vertrauen auf Gottes väterliche Vorsehung, Demut und Geduld im Leiden, aber nicht die reale Liebesgemeinschaft des Gerechtfertigten mit Christus und Gott im heiligen Geist, die alle einzelnen Tugenden erst ermöglicht.

Anmerkung:

Mit Unrecht ist in meinem Vortrag gegen Ritschl's Opfertheorie die Stelle 3. Moses 1,4 angeführt worden — es heißt dort nicht nistach sondern nirzah! —, mit Recht dagegen 3. Moses 14,20, wo auch als Wirkung des Brandopfers die Reinigung genannt wird.
